

مكتبة الأسرة



مهرجان القراءة للجميع

# الثقافة والمجتمع

(١٧٨٠ - ١٩٥٠)

الأعمال الفكرية

تأليف: رايmond وليامز  
ترجمة: وجيه سمعان  
مراجعة: محمد فتحي



الهيئة المصرية  
العامة للكتاب





الثقافة والمجتمع

### لوحة الغلاف

اسم العمل الفني : وردزويرث يستجلى معالم آى

التقنية : ألوان جواش على ورق

المقاس : ٢٢ x ٣٣ سم

عاش وردزويرث فى عصر اتسم بأفق الثقافة والثورات الصناعية والسياسية، وكان هو ثورة فى عالم الشعر، حيث درس الأعمال الكلاسيكية، وملح نفسه قدراً كبيراً من حرية التنقل والطواف فى أرجاء الريف، ليظفر بحبه الخالد للطبيعة. كانت قصائده خروجاً تاماً على اللغة الرنانة المطنانة، وتحدى للبناء الشعري التقليدي، فاختار البساطة، والبعد الثوري من الشعر، إلا أنه كان على حق، كانت حياته العائلية موسومة بالهدوء، فقد تزوج من صديقة طفولته ماري هتشسون، وعين شاعر البلاط الملكي ١٨٤٣، وتوفي عام ١٨٥٠.

محمود الهندى



# الثقافة والمجتمع

تأليف : راييموند وليامز  
ترجمة : وجيه سمعان  
مراجعة : محمد فتحي

## على سبيل التقديم :

كان الكتاب وسيظل حلم كل راغب فى المعرفة واقتناؤه غاية كل متشوق للثقافة مدرك لأهميتها فى تشكيل الوجدان والروح والفكر، هكذا كان حلم صاحبة فكرة القراءة للجميع ووليدها «مكتبة الأسرة، السيدة سوزان مبارك التى لم تبخل بوقت أو جهد فى سبيل إثراء الحياة الثقافية والاجتماعية لمواطنيها.. جاهدت وقادت حملة تنوير جديدة واستطاعت أن توفر لشباب مصر كتاباً جاداً ويسعر فى تناول الجميع ليشبع نهمه للمعرفة دون عناء مادمى وعلى مدى السنوات السبع الماضية نجحت مكتبة الأسرة أن تتربع فى صدارة البيت المصرى بثناء إصداراتها المعرفية المتنوعة فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية.. وهناك الآن أكثر من ٢٠٠٠ عنواناً وما يربو على الأربعين مليون نسخة كتاب بين أيادى أفراد الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً وشيوخاً تتوجها موسوعة «مصر القديمة» للعالم الأثرى الكبير سليم حسن (١٨ جزء) . وتتضمن إليها هذا العام موسوعة «قصة الحضارة» فى (٢٠ جزء) .. مع السلاسل المعتادة لمكتبة الأسرة لترفع وتوسع من موقع الكتاب فى البيت المصرى تنهل منه الأسرة المصرية زاداً ثقافياً باقياً على مر الزمن وسلاحاً فى عصر المعلومات.

د. سمير هسحان



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١  
مكتبة الأسرة  
برعاية السيدة سوزان مبارك  
( الأعمال الفكرية )

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية  
وزارة الثقافة  
وزارة الإعلام  
وزارة التربية والتعليم  
وزارة الإدارة المحلية  
وزارة الشباب  
التنفيذ : هيئة الكتاب

الثقافة والمجتمع

تأليف : رايموند وليامز  
ترجمة : وجيه سمعان  
مراجعة: محمد فتحى

الغلاف

والإشراف الفنى:

الفنان : محمود الهندى

المشرف العام :

د . سمير سرحان



## مقدمة

في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر استخدمت لأول مرة في اللغة الانجليزية المتداولة عدة ألفاظ ذات أهمية أساسية الآن ، واكتسبت مجموعة أخرى معاني هامة وجديدة بالإضافة الى استخدامها السابق في مجال اللغة . وفي الحقيقة ثمة نمط عام للتغير طرا على هذه الألفاظ ، ويمكن استخدام هذا النمط كخارطة خاصة من المستطاع بواسطتها أن نتمعن في تلك التغيرات العريضة في الحياة والفكر والتي تشير إليها بوضوح التغيرات اللغوية .

وان الالفاظ خمسة هي التي يمكننا أن نحدد المعالم الرئيسية في هذه الخارطة . وهي الالفاظ **صناعية وديمقراطية ، وطبقة ، وفن ، وثقافة** . وتتجلى أهمية هذه الالفاظ واضحة في تركيب المعاني الحديث . ويشهد تغير استخدامها ، في هذه الفترة المرحلة ، على تغير شامل في طرائق تفكيرنا المميزة التي تتصل بحياتنا العامة : أي فيما يختص بمؤسساتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وفيما يتعلق بالأغراض التي تخصصت تلك المؤسسات لتجسدها ، وفيما يتعلق بالروابط بين هذه المؤسسات وأغراض مناشطتنا في التعلم والتعليم والفنون .

واللفظة الأولى الهامة هي **صناعة** ، والفترة التي تغير فيها استخدامها هي التي نسميها الآن **بالثورة الصناعية** . وكانت لفظة **صناعة** تدل قبل هذه الفترة ، على اسم الملكة انسانية معينة ، يمكن شرحها باعتبارها « مهارة ، اجتهاد ، مثابرة ، جد » واستمر هذا الاستخدام لللفظة **صناعة** بالطبع . لكنها أصبحت تعني شيئاً آخر أيضاً في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر ، اذ غلت لفظة **جماعية** تطلق على مؤسساتنا الصناعية والانتاجية ، وعلى نشاطاتها العامة . وكان آدم سميث ، في ثروة الأمم

( ١٧٧٦ ) ، أحد الكتاب الأوائل الذين استخدموا اللفظة على هذا النحو ، وتأكد منذ عهده تطور هذا الاستخدام . وبذلك تم الاعتقاد بأن لفظة صناعة ، Industry ، أنها تعنى شيئا في حد ذاته - أى مؤسسة ومجموعة نشاطات - قبلما تعنى ببساطة ملكة انسانية . وفى القرن التاسع عشر ارتبطت لفظة صناعى Industrious ، التى تصف الأشخاص ، بلفظة Industrial ، التى تصف المؤسسات ، واعتبر النمو السريع فى أهمية هذه المؤسسات خالقا لنظام جديد ، سُمى فى ثلاثينات القرن الماضى بالصناعية . Industrialism (★) . ويعنى هذا ، جزئيا ، الاقرار بسياق من تغيرات تكنولوجية بالغة الأهمية ، كما يعنى الاعتراف بآثارها المغير لطرق الإنتاج . بيد أنها تعنى ، أيضا ، الاقرار بآثر هذه التغيرات على المجتمع بأسره ، الذى يتغير على نحو مماثل . وتبرز عبارة ثورة صناعية هذا المفهوم تعزيزا بالغا ، وكان الكتاب الفرنسيون أول من استخدموها فى عشرينات القرن التاسع عشر ، وتبناها تدريجيا الكتاب الانجليز فى مجرى القرن ، ومن هنا نجد استعمالها عند الكتاب الانجليز يتضمن بوضوح مفهومات ثورة ١٧٨٩ الفرنسية . وكما أن الثورة غيرت فرنسا ، فإن هذا الحدث غير انجلترا كذلك ، وإن كانت وسائل التعبير مختلفة ، لكن نوعية التغير من الممكن مقارنتها : وأنتج نمط التغير مجتمعا جديدا .

واللفظة الثانية الهامة هى ديمقراطية ، التى عرفت منذ عهد الأغريق كمصطلح يدل على « حكومة بواسطة الشعب » . غير أنها لم تستخدم فى اللغة الانجليزية المتداولة الا زمن الثورتين الأمريكيتين والفرنسية . وكتب ويكلي Weekley فى كتابه « الفاظ قديمة وحديثة » يقول :

« ومنذ مجيء الثورة الفرنسية كفت لفظة ديمقراطية عن أن تكون مجرد تعبير أدبى وأصبحت جزءا من القاموس السياسى » (١) . وهو صادق فى هذا بحق . فمن المؤكد ، أن النماذج بدأت تتعدد ، فى نهاية القرن الثامن عشر ، بالاستناد الى أمريكا وفرنسا . ويجدر ملاحظة أن الغالبية العظمى لهذه النماذج توضح أن اللفظة استخدمت استخدما غير موفق عندما ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمعقوبة المبطنة ، أو بحكم القوغاء المألوف . وإذا صرفنا النظر عن التعريفات الحديثة المتعددة للفظ ديمقراطية فإنه يمكن أن تعد انجلترا بلدا ديمقراطيا منذ الماجناكارتا ( العهد الأعظم ) ، أو منذ الكومنولث ، أو

(★) نسبة الى المصدر « صناعة » وليس الى الصفة « صناعى » - الترجمة .

منذ عام ١٦٨٨ ، ولكنها لم تنسب نفسها الى الديمقراطية في ذلك الحين بكل تأكيد . وفي نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر اعتبر الديمقراطيون خطرين ومثيرين للغوا ، وذوى ميول هادمة . ومثلما تسجل لفظة صناعة واشتقاقاتها ، ما نسميه الآن بالثورة الصناعية ، كذلك تسجل لفظتا ديمقراطية وديمقراطي ، في دخولهما لغة الحديث العادي ، آثار الثورتين الأمريكية والفرنسية في انجلترا ، كما سجلنا فترة النضال العنيفة ، في الداخل ، من أجل ما قد نسميه الآن بتمثيل ديمقراطي .

وبدأت لفظة صناعة حوالى عام ١٧٧٦ ، تدل على تنظيم معين للعلاقات الاجتماعية ، ويمكن أن نرجع تاريخ ديمقراطية ، باعتبارها لفظة عملية ، الى نفس الفترة . كما يمكن تاريخ اللفظة الثالثة ، طبقة بمعناها الحديث البالغ الأهمية ، ابتداء من حوالى ١٧٤٠ . وقبل هذا الوقت ، كان الاستخدام العادى للفظه طبقة فى اللغة الانجليزية ، يدل على فرقة أو جماعة فى المدارس أو الكليات : أى « الفصول المعتادة فى المنطق والفلسفة » . وبدأ التركيب الحديث للفظه طبقة يتكون فى نهاية القرن الثامن عشر فقط ، بمعناه الاجتماعى . وبرزت أولا عبارة طبقات أدنى لتلحق بعبارة تقسيمات اجتماعية أدنى ، التى ظهرت مبكرا فى القرن الثامن عشر . ثم حصلنا ، على عبارة طبقات أعلى فى تسمينات القرن الثامن عشر ، وأعقبها على الفور عبارة طبقات وسطى وطبقات متوسطة ، وظهرت عبارة طبقات عاملة فى حوالى عام ١٨١٥ ، وطبقات عليا فى عشرينات القرن التاسع عشر . وأعقبتهما فى مجرى القرن عبارات تعصب طبقي ، وتشريع طبقي ، ووعى طبقي ، وصراع طبقي ، وحرب طبقية . وامتدحت عبارة الفئات العليا من الطبقات الوسطى لأول مرة فى تسمينات القرن التاسع عشر ، وفئة دنيا من الطبقة الوسطى فى قرننا الحالى .

ومن الواضح بطبيعة الحال أن هذا التاريخ الصاحب للاستخدام الجديد للفظه طبقة لا يدل على بداية تقسيمات اجتماعية فى انجلترا . إنما يدل ، بجلاء تام ، على وهى بطبيعة التغيرات ، ويسجل بجلاء أيضا ، تغيرا فيما اتخذ من مواقف حيالها . ولفظة طبقة أكثر إيهاما من لفظة موقبة ، وربما كان هذا هو أحد الأسباب لتقديدها . ومن ثم فإلينا ، التى بنى عليها تم بصطلحات القرن التاسع عشر : أى تم وفقا للبناء الاجتماعى المتغير ، والمشاعر الاجتماعية المتغيرة ، اللذين سادا فى انجلترا التى كانت تمر بالثورة الصناعية ، والتى كانت فى مرحلة حاسمة فى تطور الديمقراطية السياسية .

وتشابه اللفظة الرابعة . فن ، تشابها ملحوظا . لفظة صناعة  
 في نمط تغيرها . وفي خلال الفترة التي تعيننا تحولت من معناها الاصل  
 الذي يشير الى صفة انسانية « ميسرة » ، فاصبحت تعنى نوعا من  
 Institution أى مجموعة نشاطات ذات طبيعة معينة . فقد  
 كانت لفظة فن تعنى سابقا أية مهارة انسانية ، بينما دلت الآن على  
 مجموعة مهارات خاصة ، أى دلت على الفنون «النخيلية» أو «الابداعية» .  
 وقد دلت لفظة فنان على شخص ماهر ، كما فى Artisan ، لكنها تشير  
 الآن الى هذه المهارات المختارة وحدها . وبالإضافة الى هذا وبشكل  
 أكثر دلالة فان لفظة فن بدأت تعنى حقيقة من نوع خاص ، أى « حقيقة  
 تخيلية » ، كما بدأت لفظة فنان تعنى شخصا من نوع خاص ، كما تبين  
 لفظتا Artistic و Artistical اللتان تصفان كائنات  
 انسانية وظهرتا حديثا فى أربعينات القرن التاسع عشر . واكتشف  
 اسم جديد هو علم الجمال Aesthetics ، ليصف الحكم الفنى .  
 وأنتج هذا ، بدوره ، اسما يطلق على شخص من نوع خاص هو  
 محب الجمال Aesthete . وتجمعت الفنون - أدب ، موسيقى ،  
 تصوير ، نحت ، مسرح - فى هذه العبارة الجديدة ، لأنها تشترك  
 اشتراكا جوهريا فيما يميزها عن غيرها من مهارات انسانية . وكما  
 تطور الفصل ذاته بين لفظتى Artist و Artisan تطور  
 أيضا الفصل بين لفظتى فنان Artist و حرفى Craftsman .  
 وبدأت لفظة عبقرية Genius تعنى « مقدرة نابعة من طبيعة تتسم  
 بالحماس والتوقد » ، بعد أن كان معناها « استعدادا مميزا » ، وتم  
 التمايز بينها وبين لفظة موهبة Talent . وكما أنتجت لفظة فن  
 لفظة فنان بالمعنى الجديد ، وعبارة علم الجمال عبارة محب الجمال ،  
 فكذلك أنتجت هذه اللفظة كلمة عبقرى ، لتسند على شخص من نوع  
 خاص . وتشكل هذه التغيرات ، التي تنتمى زمنيا الى فترة التغيرات  
 الأخرى التي نوقشت ، سجلا لتغير كبير فى أفكار طبيعة الفن ومهمته ،  
 وارتباطاته بنشاطات انسانية أخرى وبمجتمع بأسره .

وتغيرت اللفظة الخامسة ، ثقافة على نحو مشابه . فى نفس الفترة  
 الحاسمة . وكان معناها يظل أساسا على « اتجاه النمو الطبيعى » قبل  
 هذه الفترة ، ثم أصبح معناها عن طريق التماثل ، عملية تدريب  
 انسانى . غير أن هذا الاستخدام الأخير ، الذى كان يعنى تهذيب شىء ما  
 فى العادة ، تغير الى أن أصبحت لفظة « ثقافة » تمنى شيئا مستقلا فى  
 حد ذاته ، وذلك فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر .  
 وأصبح معناها ، أولا « حالة أو عادة عقلية عامة » ترتبط ارتباطا وثيقا



بفكرة الكمال الانساني ، وغدت تعنى ثانيا ، « الحالة العامة للتطور الفكري ، في مجتمع بأسره » . والمعنى الثالث هو « الكيان العام للفنون » . وفي أواخر القرن أصبحت تعنى معنى رابعا هو « طريقة شاملة للحياة مادية ، وعقلية ، وروحية » . وكما تعلم ، فانها في كتبه من الأحيان كان يفهم منها الدلالة على العداء أو الحيرة .

وربما يكون تطور لفظة ثقافة أخذا أكثر من جميع اللفاظ التي ذكرت . وينبغي هنا القول بأن الأسئلة التي تركزت الآن حول معاني هذه اللفظة هي أسئلة أثارها مباشرة التغيرات التاريخية الكبرى التي تمثلها ، كل بطريقتها الخاصة ، التغيرات في لفظ ، صناعة ، وديمقراطية ، وطبقة ، وكانت التغيرات في لفظة فن ذات استجابة وثيقة الصلة بها . والتطور الذي طرأ على لفظة ثقافة هو سجل لعدد هام ومتواصل من ردود الأفعال لهذه التغيرات في حياتنا الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، ويمكن اعتباره في حد ذاته ، خارطة من نوع خاص يمكن عن طريقها اكتشاف طبيعة هذه التغيرات .

لقد قررت ، في ايجاز ، حقيقة التغيرات في هذه اللفاظ الهامة . ومن أجل إبراز الخلفية التي تستند اليها هذه التغيرات ، يجب أيضا أن أثير الانتباه إلى عدة لفاظ أخرى كانت اما جديدة ، أو اكتسبت معاني جديدة ، في هذه الفترة الحاسمة . ومن بين اللفاظ الجديدة توجد على سبيل المثال : أيولوجية ، وفكري . Intellectual والاتجاه العقل ، وعالم ، وإنساني ، من أنصار مذهب المنفعة Utilitarian ، ورومانسية ، وذري Atomistic ، وبيروقراطية ، ورأسمالية ، وجماعية ، وتجارية ، وشيوعية ، وعقائدي ، ومن أنصار المساواة Equalitarian ، ومذهب الأحرار Liberalism ، وجماهير ، ووسيطي Medieval ووسيطية ، وعامل Operative ، وبدائية ، وبروليتاريا ( لفظة جديدة للفوضى ) ، واشتراكية ، وبطالة ، ومقلب Cranks ، ودعي Highbrow ، وجميع المذاهب ( ISMS ) ومتظاهر PRETENTIOUS . ومن بين اللفاظ التي اكتسبت بالتالي معانيها الحديثة العادية Business ( تجارة Trade Common ( مبتذل Vulgar و EARNEST ( مسخرى DERISIVE ) و EDUCATION ( تربية ) و Educational ( تربوي ) و Getting On ( مسابير للأوضاع ) و Handmade ( صناعة يدوية ) و Idealist ( وهمي Visionary ) و Progress ( تقدم ) و Rank and File ( الأنفار بمعناها غير العسكري ) و Reformers ( مصلح ) و Reformism ( مذهب الإصلاح )

و Revolutionary ( ثوري ) و Revolutionize ( يحدث ثورة ) و Salary ( مرتب وهو غير الأجور Wages ) ( مضارب بالمعنى المالى ) و Solidarity ( تضامن ) و Strike ( اضراب ) و Suburban ( من أهل الضواحي ) والمجال الذى تغطيه هذه التغييرات هو ثانية مجال تغيير عام ، ويقدم عناصر كثيرة تشير إليها الآن على اعتبار أنها متميزة بما فيها من تعريفات معاصرة تتعلق بموقف معين واحساس محدد . وستكون مهمتى الخاصة أن أصف العلاقات فى داخل هذا النمط العام للتغيير .

واللفظة التى تستوعب هذه العلاقات أكثر من أية لفظة أخرى هى ثقافة ، بكل ما تشير إليه وبكل ما فى معناها من تركيب . وما هدفت إليه بشكل شامل من الكتاب هو أن أصف وأحلل هذا التركيب ، وأسرد تكوينه التاريخي . بيد أنه من الضروري أن نضع التساؤل منذ البداية على أساس عريض ، بسبب اتساع المدى الذى تشير إليه . وقد هدفت أصلا الى أن أبقي وثيق الارتباط بلفظة ثقافة ذاتها ، ولكنى كلما تعمقت فى بحثها ازدادت الاختصاصات الملقاة على عاتقى واتى ينبغى على أن أقوم بها . لأن ما شاهدته فى تاريخ هذه اللفظة : أى فى بناء معانيها ، هو حركة عامة عريضة فى الفكر والشعور . وأمل أن أعرض هذه الحركة فى دقائقها ، وأرغب موجزا ، أن أبين بزوغ لفظة ثقافة كامر مجرد ومطلق : وهو بزوغ يدمج استجابتين عامتين بطريقة مركبة للغاية - الأولى هى الاعتراف بالانفصال العملي لمجموعة من النشاطات المعنوية والمقلية عن قوة الدفع المنطلقة فى مجتمع من نوع جديد ، والثانية هى إبراز هذه النشاطات ، باعتبارها محكمة انسانية عليا يلتجأ إليها عند الحاجة ، لكى تقام فوق ظروف الأحكام العملية النابعة من ضرورات اجتماعية . ومع ذلك تطرح ذاتها كبديل مجمع ومخفف لوطة تلك الأحكام . لكن فى كلا هذين المعنيين ، لم تكن الثقافة مجرد استجابة لطرق الانتاج الجديد أى الصناعة الجديدة ، انما تعدت هذين المعنيين الى الأنواع الجديدة من العلاقة الشخصية والاجتماعية : أى اهتمت بكل من الانفصال العملي وإبراز البديل كما سبق أن أوضحنا . ولو كانت فكرة الثقافة مجرد استجابة للاتجاه الصناعى لأصبحت فكرة أبسط ، لكنها كانت أيضا وبكل وضوح استجابة للتطورات السياسية والاجتماعية الجديدة ، أى للديمقراطية . وكانت أيضا فى ارتباطها بهذا الوضع استجابة جذرية وهركبة للمشاكل الجديدة المتعلقة بالتطبيقات الاجتماعية . وفى حين تحدد هذه الاستجابات بعض المدلولات فى مجال خارجى معين تم ارتياده ، يتوفر أيضا فى

تكوين معاني لفظة ثقافة ، اشارة واضحة الى مجال الخبرة الشخصية التي تبدو خاصة والتي أثرت تأثيرا ملحوظا على معنى الفن وممارسته . وتلك هي المراحل الأولى لصياغة فكرة الثقافة ، ولكن تطورها التاريخي هام بنفسه . اقدر على الأقل . لأن الاعتراف بكيان منفصل لنشاطات معنوية وعقلية ، وكذا تقديم فكرة المحملة الانسانية العليا ، وهما معا يحتويان على المعاني المبكرة للفظه ، قد ارتبطا وتغيرا في حد ذاتهما ، باتكيد النامى لطريقة شاملة في الحياة . ولا تعتبر هذه الطريقة معيارا للتكامل فحسب ، بل تعد أسلوبا مفسرا ومفسرا لكل خبرتنا العامة في ضوء هذا التفسير الجديد . وبينما كانت لفظة « ثقافة » تعنى حالة العقل أو عاداته ، أو مجموعة من النشاطات المعنوية والعقلية ، فهي تعنى الآن أيضا طريقة شاملة للحياة . وليس هذا التطور ، تطورا عرضيا ، انما له دلالة عامة وعيية ، مثله في ذلك مثل كل من المعاني الأضيق والروابط القائمة بينها .

ومن ثم لم أختص في بحثي واستقصائي بتمييز المعاني فحسب . بل بارتباطها بمصادرها وبمؤثراتها . وسأحاول أن أؤدي هذا لا عن طريق اختبار سياق من القضايا المجردة ، بل بفحص سياق من الأقوال التي قلصها الكتاب . ولا يرجع ذلك فقط الى أنني وجدت ، بحكم المزاج وأندرية ، مفرى في هذا النوع من الأقوال المؤكدة شخصيا أكبر مما في نظام التجريدات الدال . انما يرجع أيضا الى أنني أشعر في مبحث من هذا النوع ، أنني ملزم بدراسة اللغة الحقيقية : أى دراسة الألفاظ وسياقها التي استخدمها رجال ونساء معينون في مساهم لأن يعطوا تجربتهم معنى . وحقا ساهمت بوجه خاص بالتطورات العامة التي طرات على معاني اللغة ، وهذه التطورات دائما ما تكون أكثر من مجرد تطورات شخصية . وكمهيج بحث ، لم أنتخب تسجيل بعض الموضوعات ، وأحشد موجزات لأقوال معينة تتعلق بها . انما ركزت بالدقة ، مع استثناءات عرضية فقط ، على مفكرين محددين وعلى أقوالهم الفعلية وجهدت في أن أفهمها وأقومها . ولئن كان إطار البحث عاما ، الا أن المنهج في دقائه هو دراسة الأقوال والمساهمات الفردية .

وفي الجزء الأول من كتابي نظرت في عدد من مفكرى القرن التاسع عشر ، وسيكون معظمهم أن لم يكن كلهم مألوفًا للقارئ المطلع ، لكن علاقاتهم ، حتى معانيهم الفردية يمكن أن ترى من هذه الزاوية في ضوء مختلف بعض الشيء . ثم نظرت . بشكل أكثر ايجازا ، في بعض الكتاب في مستدار القرن التاسع عشر الى القرن العشرين ، والذين يشكلون في رأيي ، فترة ركود من نوع خاص . وفي الجزء الثالث

نظرت فى بعض كتاب قرننا ومفكره . جاهدا فى أن أجعل تركيب المعانى واللغة العادية فى هذه الموضوعات يتسمان بالمعاصرة تماما . وقدمت فى الخاتمة كلمتى الخاصة عن جانب من هذه التجربة العامة وهى ليست فى الحقيقة حكما على التراث ، انما هى مسعى لتوسيعه فى اتجاه بعض المعانى والقيم . ولقد ولد مجال الخبرة التى يتناولها الكتاب صعوباته الخاصة فيما يتعلق بمنهج البحث بيد أن هذه المشاق سوف يحسن تقديرها وتقويمها فى المجرى الفعلى للبحث . وربما ينبغي على القول انى أتوقع أن يكون الكتاب ( مثيرا للجدل ) لا لانى قد كتبتة بغرض النزاع فى حد ذاته ، بل لأن بحثا مثل هذا يتضمن مناقشة القيم وعرضها وهى التى يدور الخلاف حولها بالذات وتعرض لما نسميه عادة بحقائق معروفة وعلى أية حال سأكون سعيدا ، لأن يرد على بآية طريقة لانى تناولت بالبحث موضوعات ذات أهمية عامة فى لغتنا ، ومهما استمر اهتمامنا ولغتنا فى نشاط بالغ الحيوية فلا يمكن أن يبلغا مستوى المشاكل المطروحة .

الجزء الأول

---

تراث القرن التاسع عشر



## تباينات

لقد ساد انجلترا ايمان الثورة الصناعية مناخ يتسم بطابع التباين، ويوجز هذا العنوان « تباينات » طريقة التفكير لدى الأجيال الصناعية المبكرة ، وقد ذاع صيت هذه اللفظة بفضل استخدام بوجن لها . ونستطيع أن نبدأ دراستنا بشكل سليم ببحث عن التباينات بين الأفكار والرجال ذوي التأثير الدائم والتباين الأول الذي أقدمه هو بين آدموند بيرك ووليام كوبيت والتباين الثاني بين روبرت سودي وروبرت أوين .

! - آدموند بيرك (★) ووليام كوبيت

Edmund Burke and William Cobbett

(★). تناول بيرك في كتاباته شرح مفهوم الطبيعة والنظام الطبيعي وضمن التفسير له الاحترام العميق للمصلحة التاريخية والأوضاع الاجتماعية القائمة مما كان يعني الإقرار بالظروف التي يعيش فيها المليون والفقراء والاحتباس بهذا النوع والكمال اللذين يشكلان في التراث وفي التركيب المسموري المستقر . وبذلك دافع عن التقاليد الدستورية الإنجليزية والفضائل المتجسدة فيها التي تحترم الحكمة التقليدية والعرف والأوضاع الطبيعية القائمة . واعتبر للجمع والمودة يمثلان انقلاباً ضمنياً أو صريحاً في غاياتهما ووسائلهما ويهيئان الظروف التي تعمل على التحقيق الكامل للطاقت والامكانيات الانسانية .

وإن تفكيره السياسي الذي ينتمي إلى أرسطو وتوماس الاكوينى يتسم إلى اتجاهه العام بالنزعة المحافظة التي قويت في أواخر حياته بحيث يبدو أن موقفه يمتدح التنافس بين ما بدأ به وما انتهى إليه . ويمكن أن ترجع ذلك إلى عامل الزمن من ناحية وإلى رفضه في إيجاد توازن بين الملك والرعية من ناحية أخرى .

ولقد أدرك أن التغيير الاجتماعي ليس ممكناً فحسب بل هو محتم ومرغوب فيه أيضاً ، غير أنه أصر على أن الحرية لا يمكن فصلها عن النظام ووقف ضد ما أسماه بالاضطراب . بالإضافة إلى أنه يجب مراعاة الضرورات السياسية وتطويع المبادئ السياسية في إطار المبادئ والقيم الطبيعية والأخلاق مع توفير العناصر للتنمية في الحياة وتحقق الانسجام في التجربة الانسانية . وقد أزعجه التأثير الذي أحدثته الثورة الفرنسية على الفكر الإنجليزي ، وأفسر لها أشد الفناء والكراهية . وعاد إلى تحليل الأفكار السياسية الدائمة لها عبرها الأخلاق الناجمة عن مثل هذه الديمقراطية وعن حكم القانونين بها الذين لا توجههم قضية مستقلة لا دستورية وراثية . وروى أن الحاسة الأخلاقية للثورة وعشوائياتها النظرية في إعادة البناء السياسي أضاعت من قيمة التراث والتقاليد كما دحرت المنابع الاجتماعية .

أطلق على ادموند بيرك اسم « المحافظ الأول في العصر الحديث » بينما كان وليام كوبيت يسمى « المدافع الأول العظيم عن البروليتاريا الصناعية » . ومع ذلك بدأ كوبيت مرحلة عمله السياسي في إنجلترا تحت رعاية وليام وندهام Windham ، الصديق الحميم لبيرك ، وأحده الذين اعتبروا مبادئه معيارا لهم في الأمور السياسية . وكان وندهام - الوريث السياسي لبيرك بشكل واع - هو الذي رحب بالفتي الشهير وليام كوبيت - مؤلف المنشورات المعادي لليعقوبية - عند عودته من الولايات المتحدة في عام ١٨٠٠ . وبدأ كوبيت نشر مجلته الشهيرة Political Register بمال جمعه وندهام ، وأضحت النشرة الراديكالية البالغة التأثير في البلاد وذلك بشكل مستمر حتى وفاة كوبيت عام ١٨٣٥ . ومات الفتي الشرس المعادي لليعقوبية راديكاليا عظيما ، بعد أن دفعه الى ساحة المحكمة والسجن ، بعض الورثة السياسيين لبيرك متهمين اياه بالنشاط الهدام . لكن الارتباط بين بيرك وكوبيت ، من خلال وندهام ، يصلح مقدمة لارتباط أكثر أهمية ، سوف نتناوله الآن . ففي انتفاضة إنجلترا التي أحدثها تقدم الثورة الصناعية والنضال من أجل ديمقراطية سياسية ، علت أصوات كثيرة تدين التطورات الجديدة ، بمعابر إنجلترا القديمة واتجاهاتها . ويخلد منها صوت اثنين كانا أكثر أهمية هما صوت : بيرك ، وكوبيت . وتسود هذه الحقيقة على الرغم من التباين الكبير في مشاريعهما . فقد هاجما إنجلترا الجديدة من واقع تجربتهما التي عاشاها في إنجلترا القديمة وكان عملهما بداية قوية لتقاليد نقد الديمقراطية الجديدة والاتجاه الصناعي الجديد : وقد ظلت هذه التقاليد فعالة وهامة في منتصف القرن العشرين .

لقد انصب هجوم بيرك على الديمقراطية بمعناها الشائع اليوم . وكان الحدث الذي أشعل حماسه هو الثورة في فرنسا ، الا أن اهتمامه لم يكن بفرنسا وحدها ، وربما اهتم أساسا بتدفق مد مشابه في إنجلترا ورغم اعتقاده بأن هذا المد لا يمكن دفعه فقد اتخذ موقفا حازما ازاءه :

---

= الروحية والمادية التي تم اكتسابها وتوسعت بنضال قاس ومريع . وكافحت كتاباته عن فرنسا مصدر الهام للفكر المعادي للثورة في فرنسا وألمانيا . أما تأثيرها في إنجلترا فقد كان أكثر احتمالا وأكثر توازنا وأكثر تفرقا وتشعبا .

وعلى الرغم من هذا فقد طالب بيرك بإجراء اصلاحات في الهند ووضع حد للعباد الذي استشرى في هذا القطر بفعل شركة الهند الشرقية - المترجم ،



« انت ترى ، يا عزيزى اللورد ، انى لن أشغل نفسى بأى اختلاف يختص بأفضل الطرق لمنع نمو نظام أؤمن أننا نبغضه سنويا . ولن أستطيع أن أختلف معك لانى لا اعتقد أن أية طريقة يمكنها أن تمنعه . لقد وقع الائم ، وتم ما تم جملة وتفصيلا ، ويجب أن ننتظر حتى تتعطف علينا يد أعلى من أيدينا لنحقق نظاما مكتملا من الوجهة العملية فى هذا البلد وفى غيره من البلدان . وكل ما قد فعلته لحين مضى من الزمن ، وكل ماسأفعله عقب ذلك ، سيقصر على أن أنأى بنفسى عن أن يكون لى دور ايجابى أو سلبى فى هذا التغيير الكبير (١) » .

الآن وقد تم ذلك التغيير ، أو نفترض أنه قد تم ، فإن رجلا فى مثل هذا الوضع انما يعيش فى عزلة تامة . وان دحض بورك للشورة الفرنسية لا يتسم بأى عمق فى مجال السياسة والتاريخ ، وكأننا نمنع الفليان بصب ماء بارد عليه . وان كتاباته عن فرنسا وما بها من تديلات كتلك التى رأيتها فى حجرة انتظار بالسكة الحديد مدونة على قصة الخليفة فى الكتاب المقدس غير صحيحة من الناحية التاريخية - والحق أن هذا الضرب من التفكير من السهولة بكان بحيث يعرضنا لخطر افتقاد موضوع على قدر كبير من الشمول ، فقد كان من المفروض أن يقلل من ادائته للثورة الفرنسية ويزيد من ارتباطه بها ويحد من موقفه منها ، كما يزيد من اهتمامه بطريقة تفكيره تجاهها . والسمة التى تميز برك هى التى أوضحها ماثيو ارنولد فى تعليقه عليه قائلا فى كتابه « وظيفة النقد فى الأزمنة الحاضرة » .

#### The Function of Criticism at the Present Times

« يكاد برك أن يكون هو الشخص الوحيد فى انجلترا ، الذى جعل الفكر يؤثر فى المسائل السياسية ، كما أنه شبع السياسة بالفكر (٢) » .

ويعتبر ارنولد ذاته أحد ورثة برك السياسيين ، ولا يرقى هذا الأمر فى أهميته إل مستوي التفكير الذى يشير اليه ارنولد بفعل « شبع » . وليس هذا « الفكر » هو الذى يتعارض عادة مع « الاحساس » ، انما هو بمعنى « شبع لون معين من التجربة المتلاحمة بصورة خاصة والتى تتفاعل مع نفسها وتتمتع لكى تصبح تجسيدا معينا للأفكار التى تغدو هى بذاتها الانسان كله . ومحة هذه الأفكار ليست موضع شك فى بادى الأمر ، ولا يقدر صدقها ، منذ البداية ، بمدى فائدتها فى الفهم التاريخي أو فى التبصر السياسى . وتعتبر كتابة برك عن تجربة حادة

المعالم ، ومن هذه الزاوية تتمتع بالصلاحية التي تسكنها من الخلود رغم تقويض نتائجها العامة . ولا يعنى هذا أن الفصاحة تبقى حيث تخفق القضية : فإذا كانت الفصاحة مجرد قشرة أو طلاء لاحدى القضايا فمن القدر الا تكون ذات قيمة الآن . وما يبقى هو التجربة ، نوع معين من المعرفة وأهمية الكتابة تنحصر فى المدى الذى يمكنها أن توصل فيه هذه التجربة . مجمل القول انها تجربة شخصية تغدو أحد المعالم البارزة .

ويمكن أن تتضح فكرتى بطريقة بسيطة للغاية . ففى المسائل السياسية ، كان يترك قبل كل شئ . يوصى وينصح بالتروى باعتباره الفضيلة الأولى للحكومة المدنية . ونحن نعرف هذه الحقيقة ونقبلها كفكرة . ويعتقد خصوم برك الرسمىون ، بمعرفتهم بهذه الفكرة ، أن فى استطاعتهم تحطيمه عندما يضعون فى مواجهة فضيلة التروى جملة كتلك التى جاءت فى تقريره أحمد كبار المعجبين :

« كانت ملكاته خارقة للعادة ، ولو كان ينقصه التروى والحكمة السياسية وحدهما لأصبح فى عداد البشر العاديين غير الخالدين (٣) » .

عندما ننظر الآن فى جوانب حياة برك السياسية ، يتأكد لنا هذا النقص . فقد افترقه فضيلة التروى العادية فى الأزمة تلو الأخرى ، وتخلفت حكمته السياسية من الناحية العملية وأصبحت لا تكاد تذكر ومع ذلك فإن هذا الوضع لم يؤثر فى تقديره للفضيلة السياسية . فبرك من تلك الصحبة من البشر الذين يتعلمون الفضيلة من نفس أخطائهم ويتبينون حماقة من أعماق ذواتهم . وهذا النوع من التعلم أمر يمكن على أقل تقدير مناقشة أهميته . ويقول برك عن قادة الجمعية الوطنية :

« يلوح أن غرضهم هو التهرب من الصعوبات والافلات منها . فى حين أن مجد الأساتذة العظام فى جميع مجالات الفنون يشغل فى التصدى لهذه الصعوبات وقهرها ، وعندما يتغلبون على الصعوبات الأزلية يحولون ذلك الى أداة لانتصارات جديدة على صعوبات جديدة ، وبذلك يتمكنون من توسيع امكانيات علمهم ، ويدفعون أيضا فضال الفهم الإنسانى ذاته قدما متخطين المدى وصلت اليه أفكارهم الأصلية ، فالصعوبة معلم قاس ، فرضته علينا الشريعة السامية لخازن ومشرع أبوى ، يعرفنا أفضل مما نعرف أنفسنا ، كذلك يحبنا أكثر مما نحب أنفسنا . فمن يتصارع معنا يقوى من طاقنا القضيية ويفتح

مهارتنا - فخصمتنا هو معيننا . ويرغبنا هذا الصراع المحبب مع الصعوبات على أن نعرف هدفنا معرفة وثيقة ، ويجبرنا على أن نتمعن فيه من جميع زواياه ، ويحول بيننا وبين أن نكون سسطحيين ، أن الافتقار الى ادراك مثل تلك المهمة ، وإيثار عدم الطموح بركوب المركب السهل واستخدام الحيلة لتحقيق نتائج سريعة هو الذى يخلق حكومات ذات سلطات تعسفية فى بقاء متعددة للغاية من العالم ، ( ٤ ) .

ويمكن أن نثبت بشكل عام مدى صدق هذا القول ، فليس التصارع اقل أهمية ، ولا اقل ثمرة عندما تكون ذات المرء هى خصمه فى بعض المصاعب . فضلا عن أن الصلة بين خاصية هذه العملية عند الافراد وبين خاصية المجتمع المدنى هامة ولا نزاع فيها . ولسنا فى حاجة لأن نشارك تعظيمه بترك للبوربوينين ضد الجمعية الوطنية لتأكيد حجة ما على :

« اذا اعتبرنا الحذر والحرص متضمنا قدرا من الحكمة ، وذلك عندما ينحصر عملنا فى مادة عديمة الحياة ، فمن المؤكد انهما يصعبان بعضا من الواجب أيضا ، عندما يكون موضوع هدفنا وبنائنا لا أجر وخشب ، بل كائنات بشرية تحس وتشعر وبالتعبير المبالغ الذى قد يطرأ على حالتها ويثبتها وعاداتها يمكن أن تتحول جموعها الى البؤس والشفقة . . . وينبغى أن يمتثل قلب المشرع الحقيقى رهافة وحساسية . ومن الواجب أن يحب جنسه ويحمله وأن يخشى ضميره ، ويمكن السماح لمزاجه أن يستحوذ على هدفه النهائى بلمحة حسسية ، لكن يلزم أن يكون سعيه نحو الهدف مدروسا مخططا . ربما أن النظام السياسى عمل يستهدف أغراضا اجتماعية فمن الضروري أن تؤدبه وسائل اجتماعية ، وهنا يجب أن يتواءم العقل مع العقل . . . وإذا جرؤت على أن احتكم للتجربة وهى أمر قديم طرازه فى باريس ، فسأخبرك انى عرفت رجلا عظاما وتعاونت معهم وفقا لمعايرى ، ولم أر بعد البتة أى مشروع لم تصلحه ملاحظات أولئك الذين قل فهمهم كثيرا عن تولى قيادة المهمة . والتقدم البطيء للمصم تماما يورصد كل خطوة ، كما أن نجاح الخطوة الأولى أو فشلها يلقى الضوء على الخطوة التالية ، وهكذا نسير آهين فى خطواتنا جميعا مهتدين بهذه الأضواء المتتابعة . ونحن نرى أن جزئيات العمل لا تصادم . فالأوامر الكامنة فى الجهود التى ينتظر منها الكثير يحتاط لها حالما تبرز . فالمزية الواحدة لا يضحي بها من أجل أخرى الا بأقل حد ممكن فنحن نموض ونصالح ونوازن ، ( ٥ ) .

وانه لأمر بالغ الحاققة أن يعتقد كثير من المصلحين أن هذا القول

ليس الا ثناء على الإتجاه المحافظ ، كما أنه من الغفلة أيضا أن يفترض المحافظون أن مثل تلك النتائج تعد حجة تعارض الإصلاح الاجتماعي الجندري . فبيرك انما يصف عملية ، تقوم على التسليم بالتعقيد والصعوبة اللازمين للشئون الانسانية ، ونتيجة لذلك تتخذ هذه العملية طابع الجهد التعاوني والاجتماعي أساسا في مجاله التحكم في الأشياء واصلاحها . ولا يمكن لسياسة محددة أن تستغنى عن هذا التسليم ، ولا يمكن لسياسة تستخدم الحيلة والزيف أن تنتحل لنفسها هذا الوصف .

الآن وقد فرغنا من ذلك يبقى علينا أن نناقش الاتجاه الذى سار فيه الجهد ، أى تقرير ما يلزم . وهنسا ، ينتمى بيرك بيقين بالغ الى ما أسماه أرنولد « حقبة تركيز » . وليس صليقا القول أنه قاوم كل اصلاح ، لكنه احتفظ بمذمومته الثقيلة لكل مشروعات التجديد بالجملة أو إعادة البناء الجندرية :

« ليس الإصلاح تغييرا في المادة أو في التعديل الأولي للموضوع ، انما هو استخدام علاج مباشر للتظلمات موضع الشكوى » (٦) .

فالمسائل السياسية هي ممارسة لحاجة عملية وليست لأفكار نظرية . ويمكن أن يعد تعقيبه على دكتور برايس المنكود تعقيبا عاما على الموروث الفلسفي والأدبي بأسره الذى كان ينمى روح التغيير الاجتماعي ، اذ يقول :

« لا يعرفون شيئا عن العالم الذى يؤلمون كثيرا بحشر أنفسهم فيه ، كما أنه ليست لديهم خبرة في كل شئونه تلك التى يفنون فيها بثقة شديدة ، ولا يفقهون من الأمور السياسية غير العواطف المشنبوية التى تثيرها » (٧) .

وكان لهذه الفكرة صدى عند آلاف من البشر الأقل شيئا ، وأصبحت الآن مجرد تشهير مجوج ، ومع ذلك فإن النقد المتضمن في العبارة الأخيرة يحتفظ بقوته ، وينبغي أن يطبق حتى على بيرك ذاته . ويجب ألا نهمل هذه الملاحظة بصفتها عنصرا مقيدا له شأنه حتى عندما تتناول بالتقدير موروثا فكريا في الشئون السياسية .

وأفاد بيرك قضايا زمنه وبخاصة قضية المعارضة في الديمقراطية . ففي رأيه أن الديمقراطية تجتنب الى الطغيان ، وأضاف الى ذلك أن « الذين يظلمون تحت حكم الجماهير محرومون من كل عزاء خارجي

وكانوا هجرتهم البشرية وراحوا ضحية مؤامرة من بنى جنسهم  
جميعاً » (٨)

وهذه ملاحظة استعملها مرة أخرى من واقع التجربة . ولم تكن  
تحتاج الى ديمقراطية كاملة لتبينها ، انما كانت ، احساس بترك في  
ظروف سيئة عن نفسه تحت وطأة رأى أغلبية كانت تقف ضده ، وهذا  
لا يعنى انكار أن الملاحظة بشأن الديمقراطية يمكن أن تكون معقولة .  
ومع ذلك فقد لاح أن موقفه يعتبره التناقض ، كما أوضحت ذلك المناقشة  
التي تجرى منذ أيامه . فكثيرا ما قيل في هذا النوع من نقد الديمقراطية ،  
أن الجماهير تقهر الفرد ، كما يمكن القول بشكل عام أن الفضائل ذات  
طابع فردى في أصلها ويهددها المجتمع ذو الطابع الجماهيري . لم  
تكن لترك تجربة فيما يمكن أن يسمى مجتمعا جماهيريا ، ومن ثم لم  
تنجح له امكانية تقبل مثل تلك الحجة . فوقفه القاطع أنه يرى أن  
الانسان شرير اذا ترك لنفسه ، وأن الفضائل الانسانية قاطبة هي من  
صنع المجتمع ، وهي بهذا المعنى ليست « طبيعية » بل « مصنوعة » :  
« فالخلق طبيعة الانسان » . وتجسيد الانسانية السليمة لانسان  
وضمائنا انما يتمثل في الجماعة البشرية التاريخية . ومن حقوق  
الانسان الحق في أن يقيد (\*) ، ويؤكد ترك هذا الرأى بقوله :

« الحكومة هي ابداع الحكمة الانسانية لتوفير احتياجات البشر  
... ومن بين هذه الاحتياجات يجب أن تحسب الحاجة الى فرض قيد  
كاف على عواطف البشر المشبوبة وهي حاجة تنبع من مجتمع مدنى .  
ولا يستلزم المجتمع ضرورة اخضاع عواطف الأفراد المتأججة فحسب ،  
بل ينبغي أيضا أن تعطل في معظم الأحيان ميول البشر ، وتكبح ارادتهم ،  
وتقهر عواطفهم على مستوى الجمهور والجماعة ، وعلى مستوى الأفراد  
أيضا . ولا يمكن أن يتم هذا الا عن طريق قوة تنبع من خارج ذواتهم ،  
لا تخضع ، في ممارسة مهمتها ، لتلك الارادة ولتلك العواطف لأن  
وظيفة أن تكبحها وتقمعها . وبهذا المعنى تعد قيود البشر ، حقا من  
حقوقهم ، مثل حرياتهم تماما » (٩) .

ويعتبر هذا النقد جوهرى الى الدرجة التي تعتبر فيها الديمقراطية  
نظاما يمكن الأفراد من أن يقرروا كيف يحكمون أنفسهم ( وليس هذا

(\*) من الواضح هنا أن المؤلف يتابع فكرة ترك عن ضرورة ارتباط الفرد بجماعة  
تاريخية معينة . وهذا الارتباط هو الذى يحقق الفضائل الانسانية عند المرء ، والتي تفرض  
عليه بعض القيود ، ومن هنا يصبح القيد على حرية الفرد حقا من الحقوق ، لأنه لا يمكن  
أن يترك البشر لأنفسهم - ( لترجم ) .

تعريفها الوحيد ، لكنه كان تعريفا شائعا ، مرتبطا بنظريات الفردية الاقتصادية ، في الوقت الذي كتب فيه بيرك ( ٠ وكما يقول بيرك معارضا أحد الاتجاهات الأساسية في تفكير القرن الثامن عشر :

« نخاف أن نترك الناس يعيشون ويتعاملون كل بقدر مخزون عقله الخاص ، لأننا نخشى أن يكون المخزون ضئيلا عنه كل انسان ، وأنه من الأفضل للأفراد أن يستفيدوا من الرصيد العام ورأسمال الأمم والأزمنة » (١٠) .

وبعد سبعين عاما ، كان هذا هو الأساس الذي بنى عليه ماثيو ارنولد فكرته عن الثقافة . ووضع بيرك فكرة الشعب ، في مواجهة الفكر الديمقراطية الفردية :

« لا يوجد ذلك الشيء المسمى بشعب في حالة ذات طبيعة فجة . ولا يمكن أن يكون لعدد من البشر في حد ذاتهم كفاءة جماعية . ففكرة الشعب إنما تتعلق بجماعة مترابطة . فهي فكرة مصنوعة تماما ، وتكونت باتفاق مشترك مثل كل التجارب القانونية الأخرى . وقد استمد ذلك الاتفاق ماهيته الخاصة من الصورة التي صيغ عليها المجتمع المعين » (١١) .

وبذلك لا يعتمد تقدم الانسان بأسره على الجماعة البشرية التاريخية بمعناها المجرد فحسب ، بل يعتمد على طبيعة الجماعة المحددة التي ولد فيها . ولا يستطيع أى انسان أن يقتلح نفسه من هذا ، كما أنه لا يتحمل منفردا مسؤولية تغييره :

« الحق أن المجتمع قائم على التصاقه . وهناك تعاقبات ثانوية تستهدف مصالح وقتية يمكن أن تفسخ حسب الرغبة - لكن الدولة ينبغي أن تعتبر أفضل من مجرد اتفاق مشترك في تجارة للفلل أو بن ، بفتح أو طباق ، أو أشياء أخرى قليلة الأهمية مثل هذه ، ويتم هذا الاتفاق من أجل فائدة قليلة مؤقتة ، وتفسخه نزوة الأطراف المعنية . إنما يجب أن ينظر الى الدولة باحترام مغاير ، لأنها لا تقوم على الاشتراك في أشياء تفسخ مباشرة للوجود الحيوانى الذى يتعلق بطبيعة مؤقتة فانية . إنما هي مشاركة في العلوم والفنون والفضائل ، وفي كل ألوان الكمال . وطالما أن غايات تلك المشاركة لا يمكن نيلها في أجيال كثيرة ، فإنها لا تصبح مشاركة بين الأحياء فحسب ، بل بين الأحياء والأموات وأولئك الذين سيولدون » (١٢) .

ويمكن أن نلاحظ الآن أن بيرك ينتقل بهذه الرأى من المجتمع الى

**الدولة** ، ويجب ألا يختلط الاحترام الأساسى لأحد المجتمعات بالشكل الخاص لذلك المجتمع الذى يتمثل فى الدولة فى أى فترة معينة ، ويلوح أن بريك قد قام بهذا الخلط فعلا . وهذه الملاحظة هامة ، ولكن لم يكن فى قدرته أن يتأثر بها . فهو يرى أن أى شكل معين لا يمكن أن يكون عرضيا ، ولم تكن فكرة المجتمع ممكنة للبشر الا مقرونة بالشكل الذى توارثوه . فضلا عن أن تقدم المجتمع الانسانى كان هو « المسيرة المعلومة لعناية الله المعتادة » ، وكان الشكل المتوارث مقدسا فى أصله وتوجيهه ، واداة لارادة الله فى أن يصبح الانسان كاملا :

« ودون وجود مجتمع مدنى لم يستطع الانسان أن يصل بأية امكانية الى بلوغ الكمال الذى تقدر عليه طبيعته ، ولا حتى أن يقترب من هذا الكمال اقترابا طفيفا وضئيلا . وذلك الذى أراد لطبيعتنا أن تكون كاملة بما لدينا من فضيلة ، رغب أيضا فى الوسائل الضرورية لكمالها . وهو لذلك أراد الدولة - وأراد ربطها بمنبع كل كمال وينموذجه الأصل » (١٢) .

ويتضح مافى هذا الموقف من صعوبة حالما يتغير شكل الدولة ، كما تم فى فرنسا ، ومع ذلك اعتبرت بشكلها الجديد مدمرة للمجتمع المدنى . وإذا كان خلق أشكال الدولة هو « المسيرة المعلومة لعناية الله المعتادة » ، فحتى التغيرات الكبرى اذن التى كان بريك يقاومها ينبغي أن تكون بعين من متناول السيطرة الانسانية . واعترف بهذا فى أواخر حياته ، رغم أن اعتزاله لم يجعل من مقاومته لها :

« ان أولئك الذين يصرون على معارضة هذا التيار القوى فى الشئون الانسانية سوف يتضح بمعنى أصبح أنهم يقاومون قوانين العناية الالهية ذاتها ، أكثر مما يقاومون مقاصد البشر المحضه » (١٤) .

ويصور هذا التآزم مرة أخرى الفترة التى عاش فيها بريك . فان نظرياته تركن على تجربة تميزت بالاستقرار وتضمنت نواقص معينة ، غير أن هذه التجربة لم تكن تهدهد من الناحية الجوهرية . وحالما ارتفع تيار التغيير ، فإن أثبات ما قاله أصبح نوعا من الدفاع اليائس . وحتى عندما كان بريك يكتب ، فإن المد الكبير للتغير الاقتصادى كان يتدفق تطلعا قويا ، حالما معه كثيرا من التغيرات السياسية التى تمارضت مع ما اهتم بمناقشته . وأطلق بريك من أرضية الاستقرار النسبى الذى ساد لقرن الثامن عشر معارضا الامارات الأولى لفيفضان القرن التاسع عشر واضطرابه ، كما أنه عارض تلك النظريات الصاعدة التى ولدها القرن الثامن عشر ، والتى كان عليها أن تصبح الفلسفة للميزة للتغيير ذاته .

وكانت نتيجة هذا العمل أنه وضع التفكير الانجليزي في موقف انطلق منه باستمرار الهجوم على المسيرة الصناعية والليبرالية . وبهذا أقام بيرك فكرة الدولة باعتبارها الوسيلة الضرورية للكمال الانساني ، ووفقا لهذه الفكرة فإن الاتجاه الفردي ، العدواني للقرن التاسع عشر كان عرضة للدانة . بالإضافة الى أنه أقام فكرة ما سمي « بمجتمع عضوي » ، حيث ينصبب التأکید على العلاقات المتشابهة للنشاطات الانسانية وتواصلها أكثر مما ينصبب على فواصل مجالات الاهتمام المختلفة التي تحكمها قوانينها الخاصة .

« لا تعد الأمة فكرة محدودة المدى ، وتجمعا وقتيا فرديا فحسب ، انما هي فكرة متواصلة ، تمتد عبر الأفراد والمكان . ولم يكن هذا الاختيار وليد يوم واحد أو مجموعة واحدة من الشعب ، ولا هو بالاختيار الطائشي المضطرب ، انما هو انتخاب مدروس ومتعمد قامت به العصور والأجيال ، وقد تكون وتجمع بما هو أفضل عشرات الآلاف من الاختيار ، الذي ولدته الظروف الخاصة بالشعب ومناسباته وأمزجته واستعداداته وعاداته الاخلاقية والمدنية والاجتماعية ، تلك التي لا تكشف عن نفسها الا في فترة زمنية طويلة » (١٥) .

وعقب وفاة بيرك أطلق على هذا التركيب الذي وصفه اصطلاح « روح الأمة » ، الا أنه مع نهاية القرن التاسع عشر أصبح يطلق عليه اسم « ثقافة قومية » .

ويتعلق فحص تأثير هذه الأفكار وتطورها بفصولي الأخيرة . ويكفي هنا أن نذكر تعريفات بيرك الخاصة به . فقد خلده هذه المصطلحات ، لكن هذا الخلود تضمن انفصال هذه الأفكار عن بقية أقواله . وعندما تلقى عليه الآن نظرة شاملة نراه قد أمججته أنواع كثيرة من سوء الفهم . وقد أثبتنا مجادلاته في مواجهة ضد « المسيرة المعلومة » التي أشرنا اليها من قبل . ويلوح لنا أنه لا يبصر كثيرا من التفيرات التي كانت تحدث تأثيرها في انجلترا في الوقت الذي كان يكتب فيه ، ونحن نتساءل كيف استطاع أن يكتب جملة كهذه ، في منتصف فترة ستين سنة شهدت ٣٢٩٠ قانونا لتسوير الأراضي التي كانت تقليديا على الشيوع ؟

« ان حق المستأجر في حديقة كرنب ، وفائلة سنة في زريبة ، واسم الشهرة لحانة جعة أو محل خباز ، ومجرد شبح ملكية البناء ، ان كل هذا يتناولونه في برلماننا باحتفاء أكبر من تناول ملكية الأرض البائسة القدسية والموغلة في القمم » (١٦) .



ومن بين كل المفكرين الانجليز فان بيرك كان ينسئ ان يعترف بجلاء بملكية الشيوخ بحكم العادة والتقدم لهذه الاربعة مليون هكتار التي نقلها البرلمان من المشاع الى الملكية الفردية . وليس الامر نزالا ضد بيرك ، انما هو ، بالحرى ، دلالة على تنفق التاريخ والأحكام التي تصبئرها وقد تحطم امام بيرك ، المجتمع العضوي ، الذي اقترن باسمه ، بفعل قوى اقتصادية جديدة ، بينما واصل احتجاجه في كل مكان . وهذه هي الرئية التي قالها تعليقا على نزالياته عند تقويمه لها يذكاء :

« ان الحكماء من البشر سوف يعالجون الرذائل لا المسميات التي تتخذها ، وأسباب البشر المأثمة ، وليس الوسائل العارضة التي تعمل من خلالها ، كما يعالجون الأشكال المؤقتة التي تظهر فيها . وان لم تسلك هذا الطريق لأصبحت أحقق من الوجهة العملية وحكيما من الناحية التاريخية . ونادرا ما وجد عصرا ن يستندان الى نفس التبريرات ويحاول فيهما نفس النوع من الحزن والكآبة . فالاثم أكثر ابداءا من ذلك . . . وهو يواصل تجواله ، ويكمل تدمير ، بينما أقم تشغلون أنفسكم بتعليق الجيفة على المشنقة ، أو بهشم المقابر . وتثيرون الرعب في أنفسكم بأشباح وروى ، بينما مسكنكم مأوى اللصوص » ( ١٧ ) .

ولا يصلح نفاذ البصيرة الا لتاكيد التهم ، عندما يطبق على بيرك ذاته .

#### والحديث هنا عن كرويت (★) جدير بأن يوضح الأمر . فقد كان

(★) استطاع كرويت من خلال عمله في الصحافة أن يمايش الأحداث من قرب وينفعل بها دون أن يتولى له الوقت الكافي ليطاملها ويصيد صياغتها في نسق نظري متكامل بالإضافة الى أنه تميز بذاتية متطرفة جعلت آراءه تصدر عن هذه الذاتية أكثر من مسورها عن الواقع الخارجي ، وبذلك تذبذبت مواقفه حتى انتهى به اللطاف مدافعا عن الديمقراطية والرايكية بعد أن بدأ مسيرة حياته محافظا . وحاجم في أثناء هذه الفترة الثورة الفرنسية التي عاش بالقرب منها وواصل عداوه لها في فترة القاطن بأمريكا بين عامي ١٧٩٢ و ١٨٠٠ ثم بدأ يتحول تدريجيا عن الاتجاه للمحافظة بعد ما لمس حالة الفسلاح فور عودته الى إنجلترا واستقراره في مزرعته التي اشترها في مقاطعة هامبشير . ودعم هذا الموقف ما ترسب في أصفاءه من حب للريف وارتباطه به منذ أن عمل صغيرا في الحقول . وهكذا تبني قضية العمال الزراعيين ودافع عن الطبقات الريفية الملهية ما أقضى به الى قضاء عامين في السجن استطاع خلالها أن يستمر في تحرير مجلته الذاتية الصيت « السجل السياسي » Political Register وبعد خروجه من السجن في عام ١٨١٢ واصل المطالبة بإصلاح الأحوال الاقتصادية والقوانين الانتخابية التي تمنح أغلبية كبيرة للطبقات المالكة . لكنه ركز على المطالبة بالإصلاح البرلماني حتى صار عضوا في مجلس العموم . وهكذا برز كرويت باعتباره شخصية إصلاحية ورايكااليا شهيرا . ولا يذكر الآن بصفته مصلحا سياسيا فحسب بل بكونه أيضا كاتبا قويا الأسلوب رائعا الحجة - الترجمة .

أصغر كثيرا من يريك بحيث تمكن من أن يعيش خلال الحروب النابوليونية وأعقابها ، وأن يشاهد الآثار الأولية التي أحدثتها في المدينة والريف مجموع التغييرات التي سمينها الثورة الصناعية . ولم يتوفر له عمق التفكير الذي وجد عند يريك ، لكنه تمتع في زمن شديد الاضطراب بما كان هاما بنفس القدر على الأقل وهو اليقين القوي النابع من الغريزة . وثمة ما هو مشترك أكثر مما افترض عادة بين كوبيت المعادى لليعقوبية وكوبيت الراديكالى ، نفس الفطرسة ونفس المفاجأة ، ونفس التعلق بفئة من البشر كان في استطاعته أن يضرر لها الكراهية . وعندما يجرد كوبيت من يقينه النابع من الغريزة فإنه يعد بدرجة كبيرة من أردأ الصحفيين الذين يحظون بشهرة واسمة عند عامة الناس . والحق انه وجد منذ أيامه ، آلاف من أنصاره الثانويين الذين يحاكون الرذائل الناجمة من مثل هذا الوضع بينما تنقصهم الفضائل في الوقت ذاته . ولا يثبت الواقع مالمدى كوبيت من عناصر مستمرة فحسب ، بل يؤكد الصفات التي تمتع بها ، لأن اليقين الغريزى لم يكن أمرا عارضا - إنما كان بوجه أصبح تجسيدا أصيلا للتفوق وهو تجسيده متميز بالحيوية والحصانة .

وكان شعار كوبيت الأساسى هو : « ان الحكماء من البشر سوف يعالجون الرذائل لا المسميات التي تتخلها » ، وفي ذلك الوقت المضطرب بوجه خاص فإن طبيعته التي كانت لا تنبأ بالقضايا الفكرية أسعفت حكمته . واستطاع بصياحه المدوى أن يشترك مع يريك ضد : « كثرة من البربرية المرعبة ، لم تشهد لها العين مثيلا أو لم يعبر عنها اللسان مطلقا ، أو يصورها الخيال ، حتى بداية الثورة الفرنسية » ( ١٨ ) .

وعند ما غادر الولايات المتحدة في عام ١٨٠٠ فرح بعودته الى « أرض الوطن » التي لم تفسد بها حشرة ( عتة ) الديمقراطية ولا صدا الاتحادية » ( ١٩ ) .

لكنه عندما رأى حالة إنجلترا ، وبوجه خاص الأجر الذي يناله المعوزون ، لم يرجع رد الفعل الذي تولد عنده الى أية تصنيفات محددة ، أو لم يخش أن يسمى الأشياء بمسمياتها :

« حقا ! يمكنك أن تجعل ، ويمكنك أن تصبح قائلا هذا يعقوبى ومن دعاة التساوى طالما أسعدك ذلك . إنما أوعب في أن أرى فقراء إنجلترا كما كانوا عندما ولدت ، ولا شيء يجعلنى أكف عن أن أنشد تحقيق هذه الرغبة غير الحاجة الى الوسائل » ( ٢٠ ) .

ورأى وفهم التغييرات التي طرأت على الريف :

« ان نظام الضريبة وتراكم الأموال دفع ثروة الأمة الحقيقية الى أيدي حفنة قليلة ، وجعل الأرض والزراعة أهدافا للمضاربة ، وجمع عدة مزارع في مزرعة واحدة في كل بقاع المملكة ، وقضى على صغار المزارعين قضاء تاما تقريبا ، وفي بقاع مختلفة من انجلترا ، تسمر المنازل التي كان يقطنها من قبل صغار المزارعين وأسرهم السعيدة ، وأوصدت النوافذ ماعدا بعض ما يسمح بدخول كمية ضوء لا تكفي أحد العمال ، الذي ربما كان أبوه هو المزارع الصغير ، الا ليلقي نظرة على أطفاله شبه العراة شبه الجوعى ، بينما يراقب من باب داره ، الأرض المحيطة به التي تنتج وسائل الرفاهية لسيده الموسر الذي يزداد تضخما ٠٠٠ اننا نخطو تدريجيا الى الوضع الذي لا يوجد فيه غير طبقتين من البشر هما السادة ، والاتباع البؤساء » (٢١) .

**وكانت فكرته الأساسية دائما هي :**

« ان العامل الانجليزي المتزوج الذي لديه ثلاثة اطفال فقط والذي لا يتملأ أبدا ، ويحرص مع أسرته على الاقتصاد والتوفير ويبذل أقصى جهده فانه رغم ذلك كله لا يستطيع في الوقت الحاضر أن يوفر لنفسه من عمله وجبة لحم واحدة عبر السنة بأسرها . فهل هذا وضع يجدر بالرجل العامل أن يعيش فيه ؟ » (٢٢) .

**وقابل بين الثراء والفقر الحقيقي في قوله :**

« تتوفر في بلادنا الموارد والثروة ! وتوجد كل امكانيات النفوذ القومي وامكانيات السعادة والرخاء الفرديين ! ومع ذلك ، ففي نهاية هذه الاميال العشرة الجميلة التي تكسوها جميع وسائل الرفاهية المتوفرة في الغناء والكساء ، دخلنا مدينة كوفنتري تلك ، التي يسكنها عشرون ألفا من السكان ، بينهم ما يزيد عن ثمانية آلاف فقير بألس في هذه اللحظة » (٢٣) .

**لذلك ارتفع الاتهام وأخذ طابعا عاما :**

« فقد تاوتت انجلترا طويلا في ظل نظام تجارى ، أكثر قهرا من جميع الأنظمة الممكنة ، والقهر الذي يولده هو أيضا قهر هادى وساكن وخائق ومكروه أكثر من كل ألوان القهر الأخرى » (٢٤) .

ان مصطلحات النقد الاجتماعى عند كوبيت تماثل بدرجة كبيرة الانتقادات المنظمة والمنسقة التي تلت ذلك حيث يبدو سهلا نسبيا

أساس التجربة التى عمل من خلالها والقيم التى حكم بها . وأطلق على النظام الطبقي الجديد صفة أنه « غير طبيعى » وهى تسمية ذات دلالة هامة . واتهم فى المناقشة أحد خصومه بمحاولة قطع « سياق العلاقة التى تربط وجود الغنى والفقر كما أنك تناصر تحطيم جميع التجار الصغار . وتؤيد اختزال الجماعة الى طبقتين هما **السادة والعبيد** . . . . . وعندما كان اسم السيد والانسان هما المصطلحان السائدان كان كل شخص فى مكانه . وكان الجميع أحرارا . انما المشكلة الآن هى مشكلة **السادة والعبيد** » (٢٥) .

وفى العمل الانتاجى حل محل العلاقات الاجتماعية القديمة بشر اختزلوا الى مجرد « أيد » خنمة « ملاك شركات الغزل وحكام آلة الغزل وأصحاب المغازل » (٢٦) .

كان النظام الصناعى الجديد غير طبيعى ، واستطاع كوبيت أن يرى « الضرر الكبير » الذى ينبع من هذا النظام كما هو الأمر فى السكك الحديدية الجديدة :

« ثمة آثار غير طبيعية نبعت من موارد البلد التى تراكمت بشكل غير طبيعى فى أكوام ضخمة » (٢٧) .

فعبارة « غير طبيعى » كانت محور التأكيد والابراز للمستمرين فى النقد الاجتماعى كما كانت أساس تراث نقدى متواصل للحضارة الصناعية الجديدة .

يبد أن رد الفعل الذى حدث عنه كوبيت تمثل فى نوعين أساسيين .  
فثمة رد فعل يتعلق بساكن الريف . وقد أصبح تراثا انجليزيا هاما .  
ففى مواجهة الاقتصاد الصناعى الجديد ، وأنواع منتجاته وطرق اشباعه للاحتياجات ، أصدر دليلا مختصرا لانجلترا معددا فيه :

« **اقتصاد الكوخ** : الذى يحتوى على معرفة تتعلق بتخمين الجعة وصناعة الخبز ، وتربية الأبقار ، وإغنازير والنحل والنعاج ، والعيزر ، والدجاج ، والأرانب وما يتعلق بالمواد الأخرى التى تعتبر مفيدة فى تدبير شؤون أسرة عامل » .

ومن الطبيعى أن يكون نقل هذه المعلومات بشكل مطبوع هو من أمارات ذلك الزمن ، الا أن الكتاب يوجز هذا الجزء من رد الفعل الإيجابى عند كوبيت . وكان يرغب فى أن ينتقد ما استطاع من الصناعة المنزلية والمهارات اليومية التقليدية .

غير أننا نجد أيضا ، رد الفعل الآخر عند كويت ، الذي كان ، ولا يزال مثيرا للجدل بدرجة كبيرة . ففي مواجهة البؤس الذي حل بالفقراء الانجليز ، وقف كويت بحزم ضد أى نوع من « العزاء » . ولم يكن راضيا عن أنظمة الاحسان ، أو توزيع التشرات الدينية ، أو عن نوع التعليم الشعبى ذاته الذى كان يتتبع فى ذلك الوقت :

« يتضمن نظام « الترضية » بالضرورة تدخلا من جانب واعتمادا من الجانب الآخر » (٢٨) .

وهو لم يرد العنف ، لكنه توقع حدوث مقاومة . كما توقع كل الجهود التى بذلها الفقراء العاملون لتحسين ظروفهم بعملهم ذاته وراقب تلك الجهود بنوع من التعاطف :

« أدركت أن شتى ألوان المداينة فى العالم ، وجميع فنون التملق ، والملاطفة ، والتوسل ، وأدركت أن كل أشكال التبيح والتهديد ، وأن كافة تعاليم النشرات التى تصدرها الجمعيات الدينية ، وأن اللجوء الى السجن والضرب بالسياط والسجل ، أدركت أن كل هذه الوسائل سوف تفشل فى أن تصرف العامل الانجليزى الشريف والمدرك والجاد ، عن ايمانه بحقه الذى لا يدحض فى المعيشة ... وذو الطباع الشيطانية وحدهم هم الذين لا يصيبهم ألم شديد اذا ما رأوا تدمير الملكية الذى يتم الآن فى المقاطعات الجنوبية ، ولكنى اساند المجرى الطبيعى المتدفق الى الامام الذى لن يجوع فيه العامل أى المنتج » (٢٩) .

ونتيجة لذلك ، وعلى أساس مخاطرة شخصية عظيمة ، عارض كل ألوان القهر التى تمارسها سلطة الدولة :

« ان الحديث عن ( مثيرى الشغب ) ، كما فعلت التاييمز ، باعتبارهم سوقة نظمت صفوفها يسهل على الشرطة ضربهم ، والقول بأنه من المرغوب فيه أن هذه الروح ينبغي أن تستشرى فى شتى الاماكن ، لكى يمكن التخلص سريعا من عبء قمعها ، ان الحديث بهذا الاستخفاف وبهذا التعالى كفىل بأن يصعد عدم الرضا الى درجة السخط والياس » (٣٠) .

ورفض كويت التفسير التقليدى للفوضى الذى يرجعها الى « المؤامرات » و « المهيجين » :

« هذه هي الحالة التى سوف تسبب حيرة شديدة للحكام . ولن يستطيعوا أن يمشروا على مهيجين . لانها حركة الشعب الخاصة بـ » (٣١) .

وأذان نظام « التجمع » (\*) Combination Acts باعتبارها  
سلاحاً موجهاً ضد الاتجاه النقابي :

« عند ما وجد البشر أنه لا يمكنهم أن يعولوا أسرهم بشكل ملائم  
اعتماداً على الأجور التي يهيئها لهم السادة الأغنياء ، وأنهم قد لا يرغبون  
في العمل ، وسعوا إلى الاتحاد ، ليستطيعوا الحياة بلا عمل لفترة من  
الزمن ، عندئذ وجدت السلطات أنه من الضروري تسمية هذا الاتحاد  
باسم المؤامرة لتتوصل إلى أغراضها المرجوة ، وأصبح لازماً كذلك  
التعسف في القوانين لمحاكمة البشر لأنهم طالبوا بما اعتبروه قيمة  
عملهم » (٣٢) .

واعتبر العمل هو ملكية الفقراء الوحيدة ، وطالب أن تكون لهذا  
العمل نفس الحقوق التي تتمتع بها أنواع الملكية الأخرى :

« المبدأ الذي يحكم كل ملكية هو أن يكون للإنسان حق التصرف  
فيها على هواه فمن حقه بيعها أو الاحتفاظ بها . كما يحق له أن يرفض  
التدخل عنها تماماً ، أو ، إذا اخاف أن يبيعها ، فله أن يتمسك بأي ثمن  
يختار أن يطلبه : وإذا لم يسر الأمر على هذا النحو ، فليس هناك ملكية  
لأي أخصان » (٣٣) .

ويتبع هذا المبدأ مباشرة من التفكير الفردي في القرن الثامن عشر ،  
وحيث أنه امتد إلى ملكية من نوع جديد وبالتالي إلى طبقة جديدة بأسرها ،  
حدد الأساس الاقتصادي للمجتمع يقوم على مجرد هذا المبدأ . وطالب  
العامل الجديد بحقه في أن يفعل ما يشاء بما يمتلكه ، وطلب كوبيت  
نفس الحق للعامل على أساس المبدأ ذاته .

ومثلما أدرك كوبيت التركيب الطبقي المنبثق من المجتمع الجديد ،  
فكذلك تبين نتائجها المتمثلة في الصراع الطبقي :

« يتجمع العمال ليتمكنوا من رفع أجورهم . ويتخذ السادة  
ضدهم . ويتظلم كل طرف من الآخر ، لكن أي طرف منهما لا يعرف سبب  
الهيأج رغم استمراره . وتتجمع الملته المختلفة وتسمى تجمعها اتحاداً  
عاماً . وبذلك توجد طبقة من المجتمع اتحدت لتعارض طبقة  
أخرى » (٣٤) .

---

(\*) هي القوانين التي صدرت في عام ١٧٩٩ - ١٨٠٠ وحرمت قيام أو اجتماع العمال  
من أجل زيادة الأجور أو تخفيض ساعات العمل أو الصريح على الامتناع عن العمل ، وحددت  
عقوبات غزوة لكل حالة - للترجم .

واعتبر كوبيت هذا أمرا حتميا . على أساس المبدأ الذى وضعه آنفا .  
والذى أكدته العمال أنفسهم . ولم يعتقد أنه يمكن حل المشكلة بأن  
يحسن أصحاب العمل موقفهم حيال من يستخدمونهم ، فهذا جزء من  
« نظام الترضية » ، زاوله ملاك العبيد أنفسهم تجاه عبيدهم . ولن تكون  
حالة العمال أفضل من حالة العبيد ما لم تمتد حقوق الملكية لتستوعب  
ملكيتهم الوحيدة المتمثلة فى عملهم . وأراد أن تنال الطبقة العاملة  
مكانتها ، على أساس هذه الشروط . كما قال فى ١٨٣٠ عن الأحداث  
فى فرنسا :

« سررت بالثورة ، وبوجه خاص فى هذا الصدد ، لأنها تجعل  
الطبقات العاملة تترك أهميتها الحقيقية ، كما يدركها أيضا أولئك الذين  
يحقرونها » (٣٥) .

وفى الواقع فإن كوبيت اكتشف الضعف الجوهرى الذى تمثل فى  
التناقض الكامن فى نظريات الفردية الاقتصادية . والأصح أن يقال انها  
طرحت أمامه بفعل ما ورثه من القرن الثامن عشر وتعلقه فى الوقت ذاته  
بالفقراء العاملين عن طريق الفريضة والتجربة . وهكذا رأى واستحسن  
اتجاه الحركة العاملة ، فى طفولتها ، وعرف أن القوانين لا يمكن أن  
تهزمها :

« من الأفضل المطالبة بسن قانون يحول دون حدوث هذه الأشياء  
غير المناسبة التى تسمى المد الكبير » (٣٦) .

ويتضح الآن أن تقديره لهذا الوضع كان واقعيًا ، وأكثر واقعية من  
غالبية معاصريه .

وفى مواضع النقد المحورية للنظام الصناعى الجديد ظهر كوبيت  
الريفي أدنى كان له ارتباط مقابر بالحياة ، وكوبيت المدافم والمشجع  
لحركة العاملة الناهضة . وقد نجح نجاحا ضخما فى الدور الأخير ،  
وحل محله آخرون عند ما تغيرت الظروف . وظل فى الدور الأول  
لا يعوض : فما زالت الجولات الريفية Rural Rides والقيم المتجسدة  
فيها أحد المعالم الهامة . وبقي أن نذكر بإيجاز جانبين آخرين فى عمله :  
أحدهما متوقع ، والآخر مباغت بوجه أصح . الجانب الأول هو موقفه من  
التعليم الشعبى ، الذى يشبه كثيرا موقف ديكنز فى رواية « أزمئة  
قاسية » . ولأسباب سياسية ، اعتقد أن الشعب العامل يجب أن يكون  
مستولا عن حركاته التعليمية ، وأن أى تنظيم آخر سيكون جزءا من  
« نظام الترضية » . ومن محاولة اقناعهم المستمرة بالتزام « الهدوء  
والسكينة » . ولم يكن ديكنز مهتما بذلك الموضوع ، لكنه اشترك ،

مع كوبيت ، فى الاعتقاد بأن المعرفة التى تجرد من طريقة شاملة للحياة . ومن ثم تستخدم كقالب يصب فيه كل الشباب الأحياء انما هى معرفة غير انسانية وخطيرة . وأصر كوبيت على أن التعليم لا يمكن فصله عن العمل . وأن التربية الصالحة انما تنبع من طريقة شاملة للحياة ، وأنها تهيم ، الفرصة للمشاركة فى هذه الطريقة بدلا من أن تكون تجريدا معزولا يعتمد على تعليم الكتاب . وموقفه صحيح تماما الا انه أساء استعماله . وغالبا ما كان كوبيت غير مدرك تماما لطبيعة التعليم ، لأن التفيرات الاجتماعية والاقتصادية ذاتها التى هاجمها فرضت فصلا بين التعليم وبين غيره من النشاط الانساني . والنقد الذى قدمه لهذا الفصل قيم ، لكن كان من الواجب أن يتم فى مصطلحات ايجابية لوحدة النشاط الانساني وربما بعناية أكبر مما استطاع كوبيت أن يوليه بدلا من أن يسم فى مصطلحات سلبية تنصب ضد التعليم الذى يعتمد على الكتاب بحسب . وسوف نرى المراحل التالية لهذه الحجة عند كتاب آخرين .

والجانب الآخر من عمل كوبيت هو مشاركته الملفتة للنظر فى حمل مسؤولية ذلك والتمجيد للصور الوسطى الذى تميز به النقد الاجتماعي فى القرن التاسع عشر . ومنذ منتصف القرن الثامن عشر نما النزوع الى العصور الوسطى باعتباره حركة أدبية . وانحصرت أهميته البالغة عند كوبيت فى استخدام الاديرة كميّار لنظم اجتماعية : فهى صورة العمل فى مجتمع يقوم على النظام الجماعى باعتباره بدلا مقبولا لمزاعم الفردية . وطرح بيرك هذه النقطة فى « التاملات » ، كما تناولها فيما بعد بوضوح وفعالية بوجين ، وكارليس ، ورسكن ، وموريس . ومن المدهش بعض الشيء أن تجد كوبيت فى هذه الصحبة ، فقد كان معياره فى العادة هو « انجلترا التى ولدت فيها » . ومع ذلك لم يطرح هذه النقطة فحسب ، بل تحمل مسؤولية كبيرة فى ترويجها وجعلها شعبية . وقرأ كتاب « تاريخ انجلترا » للنجارد Lingard ، الدارس الكاثوليكي . واستخدمه ، يتصرف مميز ، أساسا لكتابته . تاريخ الإصلاح البروتستانتي » . وحقق هذا الكتاب توزيعا ضخما فى اطار معايير عصره ، وقد قرأته ألوف عديدة توصلت الى هذه الأفكار عن طريق كوبيت أكثر مما عرفته عن طريق أى من المصادر الأكثر وثوقا . وقد ارتبط كوبيت وكثير من أتباعه ارتباطا غريزيا بالمجتمع الانجليزي ، وكانت العاطفة التى تولدت عنه صادرة فقط عن المثل الاجتماعية البالغة الاختلاف للاتجاه الصناعى الناهض .

وعندما نتابع تفكير بيرك وكوبيت نجد أنهما متميزان بدرجة كبيرة .. وحصمان على وجه التقريب . ولم يعش بيرك ليبنى رأيه فى كوبيت.



الرايديكالى . لكنه من المحتمل أن يشارك مشاعر كولردج فى عام ١٨١٧ عند ما قال :

« خامرنى ٠٠٠ تجاه كوبييت وأمناله من تلك المخلوقات ، وتجاه فوكس (★) ، ومن على شاكلته من المخالفين شعور أدى الى الكراهية لم أحمله لاي مخلوق آخر » (٣٧) .

وترك كوبييت بنفس المفهوم العقائدى سجلا عن بيرك يتميز بوجبة . نظر مختصرة :

« كم هو مسل أن تصفى الى العالم فى نزاعه ومشاحنته تجاه دوافع بيرك ومبادئه وآرائه ! فعند ما كتب مؤلفه الشهير لم يكن يملك أفكارا ولا مبادئ ، ولا آراء . وكان فقيرا يكتب لحمة وإرضاء أحد تجار الأقاليم الذى كان فى حاجة اليه وتابعا له ، ولم يكتب لاي هدف آخر . ومع ذلك ، كم من الناس قرأ كتابات هذا الرجل كما لو أنها كانت من نبي عقله الخاص » (٣٨) .

ومع ذلك فمن الهام أن يتجاوز اسما كوبييت وبيرك لا لتباينهما فحسب ، بل لأننا لانستطيع أن نفهم هذا التراث النقدى للمجتمع الصناعى الجديد ما لم نقر بأنه مكون من عناصر جد مختلفة وأيضا متناقضة تماما فى بعض الأحيان . وكان نمو المجتمع الجديد مولدا لاضطراب شديد ، حتى بالنسبة لأفضل المفكرين ، لدرجة أن الأوضاع كانت ترتب وفقا للتصنيفات المتوارثة ، التى كشفت عندئذ عن تضمينات لم تكن متوقعة بل متعارضة أيضا . وكان ثمة تداخل كبير ، حتى فى المواقف المتعارضة بين كوبييت وبيرك ، وأن الهجوم المتواصل على مذهب المنفعة وعلى الفلسفة المدافعة للصناعة الجديدة خلق انتماءات عديدة شديدة الغرابة : وعلى سبيل المثال كان على ماركس أن يحمل على الرأسمالية فى كتاباته المبكرة ، بلغة كولردج وبيرك وكوبييت ذاتها الى حد بعيد ووجدت فى مذهب المنفعة تضمينات غير متوقعة ، وكان مصير الليبرالية النشئت بين معاني مضطربة ، وهذا ما لا يمكن للمرء أن يتوقع أكثر منه فى المراحل المبكرة لتغير بالغ العظمة . وفى الحقيقة ما أضخم

---

(★) شارل جيمس فوكس ( ١٧٤٩ - ١٨٠٦ ) :

رجل دولة انجليزى - وعظيم مسبق - كانت له بعض الآراء التحررية حيث ناصر الثورة الفرنسية وحاحم الاضطهاد فى الهند - اشترك فى الوزارة مرتين - رغم عدائه للمحافظين - واضطر بيرك الى أن يتنكر لصدائه ومات بعد أن تحقق أحد مشروعاته وهو إلغاء تجارة العبيد - لترجم .

الجهـد الذى بذله البشر لكى يفهموا ويؤكدوا ما يقولونه ، وما يهـمـه معرفته هو هذا الجهد البشرى أى التعلم فى مجال الخبرة العملية .  
ونستطيع أن نظل مرتاحين لوجود رجال من نوع بريك وكوبيت ، مع ما بينهما من اختلافات ، فقد نشدا التعليم والتدوين مع تأكيد أقوالهما بروعة بالغة ، وبذلا أقصى ما فى مقدرتهما من طاقة .

## ٢ - روبرت سوثى ★ وروبرت أوين ★★

Robert Southey And Robert Owen

إذا ارتأيت أن تمد حضارة كاملة لتشمل تلك العليقات التى صارت ضحية لنظم المجتمع ، فسوف يسأل نصف الأشخاص الذين تخاطبهم :

(★) اشتعر سوثى الذى عاش بين ١٧٧٤ و ١٨٤٣ بكتائبه للشعر أكثر من أى شئ آخر . وعمل الرغم من أنه تحسن للثورة الفرنسية ، كما عبر عن ذلك فى قصيدة « جان دارك » فقد انتمى الى الاتجاه المحافظ وساند الكنيسة والدولة وعارض قيام أى اصلاح برلماني وإن لم يبتكر تماما للمطالبة بتحسين أحوال الفقراء . واشترك مع كولردج فى الدعوة الى إيجاد مجتمع مثالى أطلقا عليه اسم Pantisocracy . وقد اضطر كلاهما الى إلغاء المحاضرات والعمل فى الصحافة لتوفير المبالغ اللازمة لتحقيق مشروعهما . وقد تزوج من شقيقة زوجة كولردج .

واشترك سوثى بالنظام فى تحرير Quarterly Review التى أصدرها المحافظون . (★★) كان أوين ١٧٧١ - ١٨٥٨ أحد رواد الاشتراكية الانجليزية . وتميزت اشتراكيته بالطابع الاصلاحى . وقد حاول أن يلهم تجربة جديدة على أسس نموذجية فى مصانع نيولانارك التى اشتراها له صهره حيث عمل على تغيير أوضاع العاملين وتغفيف عبء الاستغلال الواقع عليهم بتخفيض ساعات العمل ورفع الأجور كما أنشأ مدرسة نموذجية دوت شهرتها فى أوروبا كلها مما جعل نيولانارك مقصد رواد الاصلاح الاجتماعى . وقد سعى الى إقامة هذه المجتمعات النموذجية فى أماكن أخرى بـانجلترا وأمريكا .

وإذا كان أوين قد استنكر ظروف العمل البشعة التى سادت عصره فإنه وقف موقفا عاديا من ضرورة الثورة الاجتماعية والقتصر على المطالبة بتدخل الدولة التى يمكنها تدعيم التنظيم الجديد والتحكم فى الظروف الخارجية التى تصنع الشخصية الانسانية . فالصفات الأخلاقية ( أى السلوك الاجتماعى ) إنما هى من خلق البيئة المخطط وليست من صنع البشر ، وعمل هذا الأساس هاجم الذين لأنه يحمل البشر مسئولية أفعال الشر التى تصدر عنهم بدلا من أن ينسبها الى الظروف السيئة التى يعيشون فى ظلها . وهذا الموقف دفع الطبقات الحاكمة الى الشك والارتياب فى نظرياته ودعوته . وهكذا تحول أوين من المطالبة بالاصلاح الأخلاقى الى المطالبة بالاصلاح الاجتماعى وتحويل النظم الاجتماعية القائمة . ووجدت هذه الآراء استجابة واسعة عند العمال خاصة بعد الموقف الذى اتخذته الحكومات وأصحاب الأعمال من اتجاهات أوين الذى أصبح قائدا للحركة العمالية التى استهدفت من وجهة نظره تحرير للعمل بأقامة المجتمعات التعاونية الانتاجية التى تتكون من جماعات صغيرة تعيش كل منها فى مبنى واحد وتعتمد على الزراعة أساسا وتأتى الصناعة فى المرتبة الثانية وعلى الرغم من هذا ، فإن أوين ركز فى أواخر حياته على أهمية التربية العقلية والأخلاقية التى تمهيد للتحول الاجتماعى وأصبح فى سن الثمانين من أخصار الاتجاه الروسى - المترجم .

كيف يبدأ هذا ؟ ويسأل النصف الآخر ، أين ينتهى ؟ ولا ريب أن كليهما ،  
مسؤولان خطيران • وفى مقدور أوين لاناك أن يجيب عليهما  
بالفعل (١) •

هذا هو قول سوذى على لسان شخصية مونتينوس التى اتخذها  
لنفسه ، فى المحاورات ( سير توماس مور : أو محاورات عن تقدم المجتمع  
وآفاقه ، ١٨٢٩ ) • ويرسم لنا التعليق ملامح أوين لاناك الشهير ،  
الذى لم يكن مثل غالبية معاصريه الذين فهموا نواقص المجتمع الجديد ،  
فقدم اجابات حيث اكتفوا بإثارة أسئلة ، وآمن بذلك المجتمع ايمانا  
قويا بينما اكتفوا هم بإدراك الصعوبات التى تواجهه وطرح مشروعات ،  
يدعمها نجاح عمل ، اظهرت بوضوح أين يجب أن تبدأ عملية الحضارة .  
المتكاملة وأين ينبغي أن تنتهى • ويضيف سوذى (٢) :

« ولأنه بالغ فى وعوده ، فلم يضع الخير الذى يحتمل أن تثمره  
مشروعاته موضع التجربة والاختبار » •

وربما توجد أسباب أخرى أكثر من هذا •

ويستمر سوذى فى مدح أوين ونقده • ويعتبره « أحد ثلاثة رجال .  
وهبوا العالم المعنوى دافعا فى هذا الجيل » • ويواصل قوله :

« والاثنان الآخران هما كلاركسون Clarkson ودكتور بيل  
Dr. Bell وقد شهدا الثمار الأولى لمحاولتهما • وكذلك اعتقد  
إن أوين كان فى استطاعته أن يجنى ثمار محصوله ، لو لم يزج أفضل  
سكان الأمة بإعلان آراء هادمة للسعادة الفردية والصالح العام على  
السواء فى كل الموضوعات الخطيرة ، ومع ذلك فأنى معجب بهذا الرجل •  
وأجروا على القول ، أن اخصائيا فى الجبجمة فى استطاعته أن يعلم أن  
ملكة الانفعال الروحي تنقص فى رأس أوين ، وأن الاحسان تضخم فى  
رأسه بحيث لم يترك مكانا لغيره » (٣) •

وسوذى مصيب فى تأكيد أن هجوم أوين على الدين ، الذى بدأ  
فى عام ١٨١٧ ، أدى الى إعادة تشكيل جنرية لآماله ومنع المحصول الذى  
كان يجهز له من قبل - وهذا المحصول عبارة عن نظام محسن فعال ،  
من نوع أبوى - وقد أدرك أوين ذلك تمام الإدراك • لكن الرجل الذى  
يعتبر الآن أحد مؤسسى الاشتراكية الإنجليزية ، والحركة التعاونية ،  
يتطلب تحليلا أكثر تفصيا من تحليل اخصائى الجبجمة ، وثمة ملكات  
أخرى ، لم تنقص عند أوين فحسب ، بل نقصت فى المجتمع وهى التى  
حدثت مسيرته الفعلية •

• وعند ما نسترجع تاريخيا موقف سودى وأوين تجد أن ما فيه من تباعد من الناحية المبدئية الظاهرة يماثل ما فى موقف برك وكوبيت .  
ونحن نرى أن سودى هو الشخصية الأضعف : حياة عمل انتهت ببضع مقطوعات شعرية ، وخلدتها قصيدة بيرون  
Vision of Judgement الجانبين بالزبد .

وقال انى اكتفى بوضع العناوين .

ولم يستهدف ضررا بما تخطه يده ، فهذا نهجه .

فى كل ما يكتب ، وهو الى جانب ذلك عيشه الذى يتناوله مدھون الجانبين بالزبد .

يؤخر كثيرا بدء الاجتماع ( وهو ما يدخل السرور على نفسه ) .

وأكثر من يوم يقضيه .

ليحدد اسم القليل الذى يؤلف .

« وات تايلر » - « أشعار عن بلنھيم » - « ووترلو » .

وفى هذه المقطوعة ، كما فى مئات المقطوعات الأقل شأنا ، كان سودى أضحوكة باعتباره مارقا ورجميا ، الا أن الكاريكاتير لا يعطى صورة كاملة عن الحياة ، وثمة ما هو أكثر من ذلك بالنسبة لسودى ، مثلما يزيد بيرون وشيليل عن مجرد كونهما عضوين فى « المدرسة الشيطانية » على حد قول سودى . ظل سودى ، فى تفكيره الاجتماعى على الأقل ، شخصية مؤثرة وإن لم يعترف به ، ويذكرنا استجسانه لأوين بتعدد هذه الفترة الصعبة ، وبينما سخر كوبيت من « متوازيات المعوزين » عند أوين ، وافق عليها سودى ، ومعظم الجيل الجديد للعمال الانجليز الصناعيين . ويمكن أن نميز بوضوح تأثير كل من سودى وأوين فى حركة مثل الاشتراكية المسيحية . ومع ذلك أدت تعاليم أوين الأساسية الى الاشتراكية والتعاونيات ، وأدت تعاليم سودى ، مع برك وكولدرج ، الى الاتجاه المحافظ الجديد ، فضلا عن أن دور سودى فى الحركة الأخيرة ، لم يكن دورا صغير الشأن ، وعلى سبيل المثال اعتبر سمايت Smythe المحاورات مصدرا رئيسيا لأفكار انجلترا الفتاة ، وسمى سودى « مؤسس الحركة الحقيقى » ( ٥ ) . وما قاله سودى فى عام ١٨١٦ يمكن أن يقوله كثيرون خلال هذا الجيل ، ومن بينهم معظم أولئك الذين هاجموه :

« الائم العظيم هو حالة الفقراء ، التى ... تعرضنا باستمرار

لاحوال حرب العبيد ، والتي ان لم تعالج سوف ننفي الى مثل هذه الحرب أجلا أو عاجلا » (٦) .

وتظل المحاورات أكثر عمل هام لسودى فى هذا المجال وان كان قد كتب مبكرا فى عام ١٨٠٧ نقدا للنظام الصناعى الجديد فى :  
رسائل من انجلترا لدون مانييل الفاريز اسبريلا  
Letters From England by Don Manuel Alvarez  
وأصبح هذا النقد  
أحدى البدييات لدى عدة مدارس مختلفة فيما بعد . وكان متناظرا تقريبا  
مع ملاحظات أويس التى أعقبت ذلك . ولم يغير من آرائه فى هذا المجال  
الجوهري . وليست المحاورات الا بيانا كاملا لوضم ورنه  
آلاف كثيرة .

وجعل سير توماس مور يسأل قائلا فى المحاورات : « هل يستطيع  
أمة أن تكون ثرية أكثر مما يلزم ؟ » وأجاب سودى على لسان مونتيز  
يوسى :

« لن أتمكن من اجابة ذلك السؤال دون التمييز بين شعب ودوله .  
فلا تستطيع دولة أن تكون ذات ثروة تحت امرتها أكثر مما يمكن  
استخدامه للصالح العام ، والاتفاق السخى على منشآت قومية يعتبر  
أضمن الوسائل لزيادة الرخاء القومى ، ومن البين أن المنفعة تتضمن  
أكثر فى الاتفاق الموجه لأغراض الإصلاح القومى . ويمكن أن يكون  
شعب ثريا أكثر مما يلزم ، لان النظام التجارى ، والنظام الصناعى بوجه  
خاص يتجهان الى جمع الثروة بدلا من توزيعها . . . . . ويصبح كبار  
الراسماليين مثل سمك الكراكى الذى يلتهم السمك الصغير فى احدى  
البرك ، ويلوح من المؤكد للغاية أن فقر جزء من الشعب يزيد بنفس معدل  
زيادة الطرف الآخر من الأغنياء » (٧) .

وحيث ان العمليات التجارية الطبيعية تكون مفيدة تمام الفائدة  
وتربط أمة بأمة وانسانا بانسان ، فان أثر النظام الصناعى يبدو متعارضا  
نماما بحكم الاتجاه الذى سار فيه :

« ان الأثر المباشر والداخلى للنظام الصناعى الذى يسير كما هو  
الآن على نطاق ضخم يولد اثما معنويا وجسمانيا ، بنسبة الثروة التى  
يخلقها » (٨) .

ويغترل البشر الى آلات :

« فمن يبدأ عمله مستخدما زملاءه البشر باعتبارهم آلات جسدية

لانتاج ثروة ما يفضي به الأمر في الغالب الى أن يعيش حياة فكرية فحسب .  
تعمل من أجل تحقيق زيادة ما هو مستحيل أن يتمتع به « (٩) » .  
وفي أثناء ذلك :

« تكون الأكوخ الجديدة للصناع ( أى العمال ) ٠٠٠ على النمط  
الصناعي ٠٠ عارية ومنظمة ٠ فكيف يقدم كل ما هو مرتبط بالصناعات  
تلك الملامح من التشويه الكامل ؟ ولن يستطيع الزمن أن يضيف عليها  
العدوبة ، ولن تسربلها الطبيعة أو تخفيها ، وسوف تظل مؤذية للعين  
والقلب معا على الدوام » (١٠) .

وفقرات هذا الاتهام الواعي ، وبعض عباراته الفعلية ، سوف  
يتعرف عليها كثيرون ممن لم يعرفوا سودى الا كمرقد باعترافها أمرا  
مالوفا . وهذا الحكم بالارتداد هو أحد الأحكام المبكرة للغاية التي  
أطلقت عليه .

ان تأكيد سودى مميز مثل اتهامه ، وهو مثال مبكر جدا لوضع  
أصبح عاما . واحد عناصر هذا التأكيد هو تضاده مع المجتمع الوسيطى  
على الرغم من انه لم يبرزه بقدر كبير . وان شكل المحاورات ذاته - أى  
دفع مور الى الشك فى المجتمع الجديد - يدل على استمرار واع للمرحلة  
الأولى من التحدى المرتبط بالاتجاه الانسانى ، حيث ان كثيرا من المعانى  
التي تركزت الآن فى معنى « الثقافة » طرحت بالفعل . ويتناول سودى  
التباين التاريخى فى هذا التعليق الذى قلعه مور :

« يسعى كل شخص خلال الفترة التجارية كلها التى تمر بها  
الجماعة الى أن يشتري بأبخص سعر ويبيع بأبهظه ، بقطع النظر عن  
العدالة فى الحالتين . وعلى الرغم من سوء الحياة فى الأزمنة الاقطاعية ،  
فقد كانت أقل من الأزمنة التجارية فى ايذائها للمشاعر الرقيقة المتدفقة  
التي تنبع من الطبيعة الانسانية » (١١) .

ويوضح التعليق أيضا قسمة أساسية فى موقف سودى ، وهو  
ما يجعله يقف بثبات بجانب أوين . وينتقد مونيتزينوس الاقتصاد  
السياسى البحت لأنه يستبعد الاعتبارات الأخلاقية ، ويضيف قائلا :

« ( ان الاقتصاد السياسى يحدد ) علة صعوباتنا بأسرها ٠٠٠ لا فى  
تكوين المجتمع ، بل فى تكوين الطبيعة الانسانية » (١٢) .

واصرار سودى على الوظائف الايجابية للحكومة يعتبر استكمالا  
لهذا القول :

« لا يمكن أن توجد صحة ، وسلامة في الدولة حتى تعتبر الحكومة الإصلاح الأخلاقي للشعب هو واجبها الأول العظيم .. ويحتاج الأغنياء والفقراء الى العلاج ذاته .. وسوف يوجد دوما من يتشردون بإرادتهم ، ولا يمكن أن تصونهم من تدمير أنفسهم أية رعاية أبوية أو عطف مشجع ، لكن اذا ضاع احد لنقص الرعاية والثقافة ، فثمة خطيئة افعال في المجتمع الذي يعيشون فيه » (١٣) .

وتدل لفظة ثقافة هنا على الاتجاه الذي سارت فيه بقدر كبير : وهو اقامة فكرة حكومة مسئولة ونشيطة ، واجبها الأول هو تحسين صحة المجتمع العامة وذلك ما يتعارض مع مجتمع الاقتصاديين السياسيين الحر ، مجتمع « دعه يعمل » . وحالما أصبحت الفكرة معتادة ارتبطت بتقدير واحترام « للمواطن » - ويشبه تعليق مور - على نشأة المجتمع الجديد تعليق بيرك ، فهو يقول :

« اذا جاءت لغة الأرقام ، ذهبت لغة العواطف » (١٤) .

ويقدم مسوذي أيضا رأيا في آثار الأدب المهذبة التي كان في استطاعة مؤلف اليوتوبيا أن يتعرف عليها . فيقول مونتييز ينوس في رده على تهمة مور العظيمة بخطيئة الأمة :

« يمكننا الآن نستمد بعض الأمل من آثار الأدب المهذبة ، التي بدأت الآن تؤثر على الجميع لأول مرة » (١٥) .

وقدم سوذي كل هذه النقاط في فترة مبكرة حتى أصبحت ترانا هاما للقرن التاسع عشر .

ان مقترحات سوذي التفصيلية من أجل الإصلاح أقل أهمية من تأكيده العام الذي قدمه : وتشمل هذه المقترحات تعبيرا مخططا ، وتنظييا افضل للأبرشيات ، وشرطة أكثر كفاءة ، ونظاما قوميا للتعليم ، وتعلما دينيا شاملا ، وبنوكا للتوفير ، وأخيرا .

« ربما تصل الطبقات العاملة باقامة الجماعات الأوينية ( نسبة الى أوين ) بين صفوفها الى زيادة راحتها وضمان رفاهيتها ، اذا لم تنقصها الروية والسلوك الحميد » (١٦)

وهذا هو البرنامج الأبوي المؤلف . وقد وضع أوين في مكانه السليم في ذلك السياق كما يجب أن يبرز الآن . ويختم سوذي كتابه بأسئلة متبادلة بين مونتييز ينوس ومور :

مونتيزينوس : تستطيع أن تجعلني أفهم . آتشد . أننا تقدمنا في  
مكتشفاتنا الميكانيكية والكيميائية بأسرع مما يتسق مع رخاء المجتمع  
الحقيقي .

مسور : لا تستطيع أن تتقدم فيها بسرعة أكثر مما يلزم طالما أن  
النقافة الأخلاقية للأجناس البشرية في مستوى زيادة قواها المادية .  
فهل هي كذلك ؟ ( ١٧ )

لا نستطيع أن نتقدم فيها بسرعة أكثر مما يلزم : من الممكن أن يكون  
لهذا القول معنى عند أوين . وتنبع الأصالة الحقيقية التي أضفت قيمة  
على عمل أوين من أنه انطلق من قبول القوة المتزايدة للرجة التي جلبتها  
الثورة الصناعية ، ورأى في زيادة هذه القوة بالتحديد فرصة العالم  
الأخلاقي الجديد .

ويتميز أوين بأنه رجل الصناعة الناجح . وليس بالعالم أو  
الشاعر ، وهو على وفاق في المزاج والشخصية مع الصناعيين الجدد الذين  
كانوا يغيرون إنجلترا ، إلا أن رؤيته للتحويل رؤية إنسانية مثلما هي  
مادية . وبقدر ما كان الجيل الجديد من الصناع ينظمون عملهم من أجل  
الانتاج ، أو الربح بقدر ما كان يعمل من أجل توفير السعادة لانجلترا .  
وهو من أنصار الاتجاه الأبوى بشكل حاسم ومن مجبذ تدعيم السلطة  
بكيفية جوهرية ، مثله في ذلك مثل مصلح محافظ كسوزي ، إلا أنه  
يرتضى . بلا تحفظ ، زيادة الثروة باعتبارها وسيلة للثقافة .

وكتاب أوين « ملاحظات عن أثر النظام الصناعي » ( ١٨١٥ )  
يقدم التقويم العام لهذا النظام الذي أصبح مألوفاً الآن :

« يولد التوزيع العام للصناعات في بلد ما بأسره صفة أخلاقية  
جديدة في سكانه ، وطالما أن هذه الصفة الأخلاقية تتكون بمقتضى مبدأ  
غير صالح البتة للسعادة الفردية أو العامة ، فإنها ستولد أكثر الآثام  
المفجعة والدائمة ، ما لم يحد التدخل والتوجيه التشريعيان من اتجاهها .  
وقد تمكن النظام الصناعي من أن يبسط نفوذه إلى حد بعيد على بريطانيا .  
مما جعله يحدث تغييراً جوهرياً في الصفة الأخلاقية العامة لجماهير  
الشعب . وما زال هذا التغير يجري بسرعة فائقة ، وعماً قليل سنوف  
نفقد من بيننا البساطة التي تخلق سعادة نسبية عند الفلاح الزراعي ،  
بل ويندر أن تجدها الآن ، دون أن تمتزج بتلك العادات التي نتجت من  
الحرف والصناعات والتجارة » ( ١٨ ) .

وهكذا يتفق أوين مع سوزي ، ضد الاقتصاديين السياسيين



فى فهم أن « علة صعوباتنا كلها » . لا تكمن فى الطبيعة الانسانية . بل فى « تكوين المجتمع » . فضلا عن انه يقرر فى وضوح منقطع النظر حتى الآن ، القضيتين اللتين ازداد تأكيدهما منذ ذلك الحين ، وهما :

١ - ان تغيير ظروف الانتساج يحدث تغييرا جوهريا فى البشر المنتجين .

٢ - ان الثورة الصناعية كانت تغييرا بالغ الأهمية وأنتجت فى حقيقة الأمر مخلوقا بشريا جديدا .

ومن الطبيعى بهذا المفهوم أن يهاجم التغير :

« تفتت جميع الروابط بين أصحاب الأعمال والعمال على أساس التفع المباشر الذى يستطيع كل منهما أن يستمده من الآخر . ويعتبر أصحاب الأعمال العمال مجرد أدوات للكسب ، بينما يكتسب الآخرون صفة أخلاقية بالغة انشراسة ، وإذا لم يحسن تدبير الاجراءات التشريعية التى تحول دون زيادة استغلالها ، وتحسن أحوال هذه الطبقة ، فإن هذه الصفة سوف تفرق البلد ان أجلا أو عاجلا فى خطر مريع وربما لا يمكن إيجاد حل له » (١٩) .

ويرى آوين أن الاختيار يجب أن يتم بين العالم الأخلاقى الجديد وبين الفوضى .

وكانت المشكلة ، كما عرضت نفسها على آوين هى مشكلة تنظيم الهيكل الاجتماعى : وتبرز منه العبارة ما يعنيه بدقة . ويعبر عن مبدئه الرئيسى بهذه الطريقة :

« ويمكن بتطبيق الوسائل الملائمة أن تعطى أية جماعة ، بل العالم أجمع ، أية صفة أخلاقية عامة ابتداء من أفضلها الى أسوأها ومن أشدها جهلا الى أكثرها استنارة ، وتلك الوسائل انما تقع بدرجة كبيرة تحت أمرة وبسبطة أولئك الذين يؤثرون على شئون البشر » (٢٠) .

وفى بعض الأحيان خاصة فى كتاباته المبكرة للغاية ، لم يخنه التعبير عن هذا المبدأ فى اطار الاتجاه العقلى الرخيس الذى لا يزال يواجها فى مناقضة العلاقات أصناعية :

« وإذا كان من الممكن اذن أن تتولد تلك النتائج النافعة اللازمة لآلاتك عديمة الحياة ، فما الذى لا يمكن أن تتوقعه اذا أوليت انتباها مساويا لآلاتك الحية ، المكونة بطريقة أكثر روعة ؟ وحالا تعرفها معرفة

صحيحة ، وتترك آليتها البديعة ، وإمكانات توافقها الذاتي ، وحالة يطبق الحافز الأساسي الملائم على حركاتها المتباينة - ستصبح واعيا بقيمتها الحقيقية . ويمكن أن تتحسن أيضا أكثر الآلات دقة وتركيبا وحياء بتدريها لكي تصبح في حالة من النشاط والقوة ... وقد ثبت كذلك أنه من الأمور الاقتصادية الحفاظ عليها مهندمة ونظيفة . وينبغي معاملتها برقة حتى لا تتعرض اتجاهاتها العقلية لاحتكاك مثير أكثر مما يلزم ... وأجروا على أنؤكد لك ، من واقع الخبرة التي لا يمكن أن تخدعني ، أن وقتك ومالك المستخدم على هذا النحو ، إذا تم توجيهه على أساس معرفة صحيحة بالهدف وقد يعود عليك ، لا بخمسة في المائة أو عشرة أو خمسة عشر لراسمالك المنفق هكذا ، بل بخمسين في المائة في الغالب ، وفي حالات كثيرة بمائة في المائة ، (٢١) .

وفي مواجهة هذا العنصر عند آوين ، فإن الاتجاه التشككي القاسي عند كوبيت يبدو من الأمور الانسانية البالغة التهذيب والرفعة .

ومع ذلك فإن "جؤنر روح آوين لم يمثلها بانصاف التجاؤء الى مثل ملكة الطبقة . وكانت مدارس نيولانارك للأطفال أصيلة بدوجة كبيرة في أساليبها التربوية ، لكنها كانت عظيمة التجديد في انسانياتها ورققتها . وعندما تحدث آوين عن خلق سعادة انسانية ، لم يكن يرتضى تجديد بل خبرة فعالة ذات تأثير عميق . وإن تنظييم لهذه المدارس ، التي وصفت في سيرته الذاتية بروعة بالفة في صفحات ١٨٦ الى ١٩٦ يعد أحد المنجزات الشخصية الهامة في القرن التاسع عشر :

« كان الأطفال يدرّبون ويربون دون أن ينالوا عقابا أو يشعروا بخوف من العقاب . وكانوا في أثناء المدرسة أسعد الكائنات الانسانية التي رأيتها على الإطلاق ... ولا يزال على العالم أن يتعلم ويدرك الطبيعة الانسانية ، وما هي قدراتها وقواها » (٢٢) .

وكان المشروع كله الذي وجد في نيولانارك أحد المنجزات الانسانية البالغة العظمة بحيث لا يمكن تصديقه حقيقة ، في ذلك المجال ، وفي البستوات الواقعة بين جماعة اللود وبيترلو (★) :

(★) اسم أطلق على اجتماع عقد في ١٩ أغسطس ١٨١٦ في حقول بيتر بماتشستر - كان يستهدف المطالبة بالإصلاح ، زاد عدد الحاضرين عن ستين ألف شخص . وتم فض الاجتماع بالقوة المسلحة ، وتمخضت المذبحة عن العديد من القتل والجرحى . وعرفت هذه الواقعة باسم مذبحة ماتشستر . وجماعة اللود : مجموعة من العمال كانت تعمل على إثارة الشغب وتدمير الآلات قينا بين عامي ١٨١١ - ١٨١٦ - للترجم .

وكانت خبرة اوين هي التي تركت انطباعا واثرا عميقا - وهي  
الصفة الحية لنظريته الجديدة الى المجتمع :

« لقد سمعت تماما أولئك الشركاء الذين لم يدربوا الا على مجرد  
أن يشتروا بثمن بخس وأن يبيعوا بثمن باهظ . وهذه المهمة تفسد  
أسمى ملكاتنا الطبيعية وأفضلها وكثيرا ما تضررها . ومن خبرة حياة  
طويلة ، حيث مررت بكل أنواع الحرف والصناعات والتجارة ، اقتنعت  
اقتناعا تاما أنه لا يمكن أن يتكون خلق سام في ظل هذا النظام الاناني  
باسره . فالصدق ، والنزاهة ، والفضيلة ، ستظل مجرد مسميات ،  
كما هي الآن ، وكما كانت من قبل . ولا يمكن أن توجد حضارة حقيقية  
في ظل هذا النظام الذي ساعد على تدريب الجميع بنعومة على المعارضة  
التي كثيرا ما تصل الى حد أن يدعروا بعضهم بعضا بحكم التعارض الذي  
يوجد في المصالح . وتلك طريقة في توجيه شئون المجتمع تنسم بالوضاعة  
والسوقية والجهالة والانحطاط . ولا يمكن أن يظهر تحسن دائم وشامل  
وجوده الا اذا حلت محلها طريقة أسمى في تكوين الطبيعة الانسانية  
وخلق الثروة » (٢٣) .

وقال هازلت ان اوين « انسان يحكمه فكرة واحدة » وقد كررها  
بعده آخرون سواء نسبوها اليه أم لم ينسبوها . وتعليق اوين على  
هذا يضع الأمور في نصابها :

« لو قال اني انسان يحكمه مبدأ أساسي واحد وما يترتب عليه  
من نتائج عملية فسيكون أقرب الى الصدق . والقول بأن « خلق الانسان  
يفرض عليه ولا يصنعه » ليس الا « فكرة واحدة » - هو قول اذا تمعنا  
وجدنا أن هذه الفكرة الواحدة تشبه حبة الحردل الصغيرة - التي تقدر  
على أن تملأ ذهن بافكار جديدة وحقيقية ، وتقهر بنتائجها جميع الأفكار  
الأخرى المعارضة لها » (٢٤) .

وغالبا ما تنسم لهجة اوين بالطابع المسيحي ، وتصبح مجلجلة ،  
في السنوات الأخيرة عندما تصبحها خيبة أمل عملية . ومع ذلك فان  
« الفكرة الواحدة » ، بطموحها الأساسي ، قد أثبتت بالتأكيد أنها قادرة  
على أن تملأ ذهن انجلترا . ان فكرة اوين عن العالم الأخلاقي الجديد ،  
الذي تخلقه حكومة نشطة ونظام قومي في التربية ، امتزجت بشكل  
دال مع فكرة الثقافة الايجابية التي اكتسبت قوة والتحاما سريعا مع  
تقدم القرن هذا من جانب . ومن جانب آخر ، اذا نحينا نظرية الاتجاه  
الابوي ، فان الأجيال التالية من الشعب العامل الصناعي الانجليزي  
اضطلعت بتحقيق « المبدأ الأساسي ونتائج العملية » الذي قال به

اوين • ولا نحتاج الا ان نضيف ، كملاحظة هامة ، سؤالا وجوبا من كتاب اوين : Catechism of The New View of Society

س : الا يخشى أن تلك الترتيبات حالما تتأملها ، سوف تنتج تشابها كنييا في الخلق وتكبث العبقرية ، وترك العالم بلا أمل في تحسينات مقبلة ؟

ج : يلوح لي أن ما سيحدث هو عكس كل هذا تماما ••• وليس سهلا أن نتخيل ، بأفكارنا الحالية ، ما يمكن أن تنتجه كائنات انسانية عالية الدربة وفي مثل تلك الظروف ••• وعندما تستبعد بدرجة ما انواع الغموض التي تغلف المجتمع الآن عندئذ فقط يمكن تقدير الفائدة حتى ونو تقديرا جزئيا • (٢٥) •

وعلى الرغم من كون الاجابة مقنعة في اطار ضيق الا أنها تسير في اتجاه الفكرة التي جعلت اوين ذا مغزى في هذا التراث وهي الفكرة التي ترى أن الطبيعة الانسانية ذاتها «تتاج طريقة شاملة للحياة» أي نتاج «ثقافة» •

## الفنان الرومانتيكي

ثمة أجيال قليلة من كتاب ميدعين تلك التي اهتمت اهتماما عميقا وشاركت في نقد المجتمع المعاصر لها ودراسته أكثر مما فعل الشعراء بدءا من بليك وورد زورث الى شيللي وكينس . ومع ذلك فيناك حقيقة واضحة ، يمكن اثباتها بسهولة بانفه . لا ننجم بيسر في وقتنا الحاضر مع ذلك المفهوم العام والشائع عن « الفنان الرومانتيكي » ، وقد استمد هذا المفهوم في أساسه ، بشكل يبدو متناقضا ، من دراسة أولئك الشعراء ذاتهم . وتمشيا مع هذا المفهوم فالشاعر - الفنان - لا يبالى بطبيعته الدنيوية والمادية المتسمة بالفجاجة فيما يتصل بالأمور السياسية والاجتماعية ، فهو يكرس ذاته بمعنى أدق للمجالات الأكثر جوهرية التي تتعلق بالجمال الطبيعي والاحساس الشخصي . ويمكن أن ترى عناصر هذا التناقض في مؤلفات الشعراء الرومانتيكيين أنفسهم ، الا أن التعارض المفترض بين الاهتمام بالجمال الطبيعي وبين الاهتمام بالأمور الدنيوية ، أو بين الاحساس الشخصي وبين طبيعة الانسان الاجتماعية ، هو على وجه العموم تطور لاحق . وما اعتبر في نهاية القرن التاسع عشر مصالح متنافرة ، بين ما يجب أن يختاره الانسان وبين اعلانه عن ذاته شاعرا أو عالما اجتماعيا أثناء ممارسة الاختيار اعتبر في مطلع القرن مصالح متشابهة بشكل عادي : فما توصل اليه المرء عن طريق احساسه الذاتي أصبح صالحا للمجتمع كله . وحدات ملاحظة الجمال الطبيعي اشارة معنوية لازمة الى كل حياة الانسان الموحدة . ومن المؤكد أن عدم ارتباط المصالح الذي تلا ذلك حال دون رؤيتنا للدلالة الكاملة لهذه الفترة الهامة ، الا انه يجب أن نضيف أيضا أن عدم الارتباط ذاته هو جزئيا ثمرة لطبيعة السعي الرومانتيكي . وفي أثناء ذلك يمكن أن نتذكر بطريقة مفيدة وكثيرة من الضمان ضد الآثار التي يخلفها عدم الارتباط ، ان ورد زورث كتب منشورات سياسية ، وكان بليك صديقا لتسوم بين Paine وجرب العصيان ، وكتب كولردج مقالات صحفية سياسية وفلسفة اجتماعية ،

وان شيللى بالاضافة الى هذا ، وزع منشورات فى الشوارع ، وكان  
سودى معلقا سياسيا دائما ، وتحدث بيرون عن الاضطرابات ضد  
النظام ، ثم مات متطوعا فى حرب سياسية ، فضلا عن أن هذه المناشط  
لم تكن ثانوية أو عرضية ، انما ارتبطت من الناحية الجوهرية بمعظم  
التجربة التى صنع منها الشعر ذاته ، وذلك ما يجب أن يتضح بكل  
تاكيد فى شعر كل الذين نوهنا بهم . بالاضافة الى أنه عندما لا يصيغنا  
سوى الانحياز الى عدم الارتباط نجد أن ذلك المركب من المناشط يثير -  
الدهشة الى حد ما - لأن هذين الجيلين من الشعراء عاشا عبر الفترة  
العصيبة التى احلت فيها نهوض الديمقراطية والصناعة على السواء  
تغيرات كيفية : وهى تغيرات تم الاحساس بها بحكم طبيعتها ، بطريقة  
ذاتية وعامة فى نفس الوقت . وفى عام الثورة الفرنسية ، كان بليك  
يبلغ من العمر الثانية والثلاثين ، وورد زورث التاسعة عشرة وكولردج  
السابعة عشرة ، وسودى الخامسة عشرة . وفى عام بيدرلو ، بلغ بيرون  
من العمر الحادية والثلاثين ، وشيللى السابعة والعشرين ، وكيتس الرابعة  
والعشرين . وذكروا هذان التاريخان بدرجة كافية بفترة اتسمت  
بالصخب السياسى والجدل العنيف بحيث يصعب من العسير جدا حتى  
بالنسبة لشخص ضعيف الاحساس الا يكون مباليا . وكانت ألعالم  
أقل وضوحا فى فترة التغيرات التى سبقتها بالثورة الصناعية . وهى  
تغيرات أبداً وأوسع ويمكن ملاحظتها بدرجة أقل ، غير أن حياة بليك  
المتبقية من عام ١٧٥٧ الى ١٨٢٧ ، هى الفترة الحاسمة بشكل عام .  
وشهدت التغيرات التى سجلت ما حدث فى هذه السنوات الأساسيس  
المتعلقة بالجوهر والمعاناة والصراع والارتباك ، والإمل والنشاط والرؤية  
والتفانى . ولم يكن لنمط التغير الحلقىة التى تسنعه ، كما يمكننا أن  
نتجها الآن فى دراسته ، انما كان هو بالأحرى القالب الذى صُيبت فيه  
التجربة العامة .

ومن الممكن أن تستخرج تعليقا سياسيا من كتابات هؤلاء الشعراء ،  
الا أن هذا ليس بالأمر الهام بوجه خاص . انما الذى يستدعى الاهتمام  
هو تطور ورد زورث ، وكولردج ، وسودى بدرجات متباينة من الحمية  
الثورية فى إيمانهم الى المحافظة البيروكية ( نسبة الى بيرك ) فى فترة  
نضوجهم . ومن النافع أن نميز بين المبادئ الثورية عند شيللى ومفهوم  
التحرر العملى الدقيق عند بيرون . ومن الملائم تذكر أن بليك وكيتس  
لا يمكن أن يهبطا الى نوع من الفوضى النموذجى الا أنهما ارتبطا .  
ارتباطا حقيقيا بمأساة عصرهما لكونهما من البشر والشعراء . بيد أن  
النقد السياسى على أية حال أقل إثارة للاهتمام الآن من النقد الاجتماعى

الأوسع : أى تلك المدركات الأولية للمغزى الجوهري للثورة الصناعية ،  
التي شعر بها الجميع ولم يتجاهلها أحد . وتكمن خلف هذا مرة أخرى  
استجابة مفارقة ، كانت المصدر الأساسى لفكرة الثقافة . ووجد فى  
هذا الوقت بالذات من التغير السياسى ، والاجتماعى والاقتصادى تغير  
جوهري أيضا فى معانى الفن ، والفنان ومكانتهما فى المجتمع . وهذا  
التغير الدال هو الذى أود أن أقسمه .

واتعرض هنا لحس نقاط أساسية : الأولى ، أن تغيرا هاما كان  
يجرى فى طبيعة العلاقة القائمة بين الكاتب وقرائه ، والثانية ، أن موقفا  
مفارقا لما هو معتاد تجاه « الجمهور » كان يتسم ، والثالثة ، أن انتاج  
الفن أوشك أن يعتبر أحد أنواع الانتاج المتخصصة التى تخضع لنفس  
الشروط التى يخضع لها الانتاج العام ، والرابعة ، أن نظرية « الحقيقة  
الأساسية » فى الفن كانت تغطى بتأكيده متزايدة ، باعتبارها ركيزة الصدق  
التخيلى ، والخامسة ، أن فكرة الكاتب المبدع المستقل ، أى العبقرية  
النقائمية بذاتها ، كادت أن تصبح قاعدة . وفى تملد هذه النقاط ، من  
الضرورى بطبيعة الحال أن نضيف فورا أنها تشابكت تشابكا وثيقا بكل  
جلاء ، وأن بعضها ينبئ أن يذكر كاسباب ، وبعضها كمشكلات ، لو  
لم تكن العملية التاريخية بالغة التركيب بحيث يصير التقسيم الواضح  
مستحيلا .

ومن الواضح أن الخاصية الأولى هامة جدا . فمئذ بداية العقدين  
الثالث والرابع فى القرن الثامن عشر أخذ ينمو جمهور قارئ جديد  
وضخم من الطبقة الوسطى ، ويتفق هذا النهوض اتفاقا وثيقا مع نهوض  
تأثير هذه الطبقة وقوتها . ونتيجة لذلك ، فإن نظام الرعاية قد انتقل  
الى « النشر الذى يعتمد على الاكتتاب » ، ومن ثم انتقل الى نشر تجارى  
عام من النوع الحديث . وأثرت هذه التطورات على المؤلفين بطرق شتى .  
وحدث تقدم تجاه الاستقلال والمنزلة الاجتماعية بالنسبة لنوى الخطوة -  
فأصبح الكاتب « محترفا » احترافا كاملا . لكن التغير شمل أيضا  
مؤسسة « السوق » باعتبارها نموذجا لملاقات الكاتب الفعلية مع  
المجتمع . وفى ظل نظام الرعاية ، تمتع الكاتب على الأقل بعلاقة مباشرة  
مع مجموعة قراء قريبة من حوله ، وقد تعود ، أن يتقبل منهم النقد  
ويتأثر به أحيانا سواء قبله بمحض ارادته أو كان حذرا فى قبوله ،  
وكدليل على الاحترام أو كنوع منه ومن الممكن أن نرى أن هذا النظام  
تضمن حرية أكبر من التى نجح الكاتب فى تحقيقها . وعلى أية حال  
ففى مواجهة الاعتماد والعبودية الوقتية والخضوع لنزوة السيد كان يجب  
أن تقوم العلاقة المباشرة فى ممارسة الكتابة مع جزء ما من المجتمع على

الأقل معروف بطريقة شخصية وتولد الاحساس بأن الكاتب « يسمى »  
 الى شيء ما ، عندما كانت العلاقات طيبة . ومن الناحية الأخرى ، ففي  
 مواجهة الاستقلال والمنزلة الاجتماعية الناهضة التي يعتمد نجاحها على  
 السوق كان يجب أن توجد تبعات مماثلة لتبعات النزوة والتزامات  
 مشابهة للالتزامات التي تعمل على خلق السرور . الا أنها الآن ليست  
 تبعات تجاه أفراد معروفين بطريقة شخصية ، بل تجاه أعمال مؤسسه  
 اجتماعية لاح أنها غير شخصية بدرجة كبيرة . وقد كان نمو « السوق  
 الأدبية » كنموذج للعلاقات أحد الكتاب بقرائه مسئولاً عن تغيرات أساسية  
 كثيرة في المواقف . ومن الطبيعي أنه يجب أن نضيف أن ذلك النمو  
 لم يكن يسير على وتيرة واحدة دائماً في عملياته ونتائج على السواء ،  
 ولعله لم ينفذ شاملاً تقريباً لكي تصبح له السيادة في الغالب الا فم  
 قرناً الحالى . ومع مطلع القرن التاسع عشر تنسجت المؤسسة الاجتماعية  
 الا أنها رغم ذلك عدلتها كثرة من الظروف المبكرة التي بقيت آثارها .  
 بيد أن ردود الأفعال الهامة تجاهها طرحت في هذا الوقت .

ومن الجلى أن أحد ردود الأفعال تلك هو الذى حددناه في النقطة  
 الثانية : نمو موقف مغاير لما هو معتاد تجاه « الجمهور » . ومن الطبيعي  
 أنه غالباً ما عبر الكتاب قبل هذا الوقت ، عن شعور بالتبرم من  
 « الجمهور » ، الا أن هذا الشعور أصبح حاداً وعماماً في بواكير القرن  
 التاسع عشر . فتجده في قول كيتس : « لم يكن لدى أدنى شعور  
 بالوضوح للجمهور » ، وفي قول شيللى : « لا أتقبل أية نصيحة من ذوى  
 العقول البسيطة فالزمن ينقض أحكام الجمهور الأحمق » . والنقد المعاصر  
 ليس أكثر من جملة الحماقة التي يجب على الناقدة أن يغالبها . كما  
 نجده في قوله وردزورت ، ، بوضوح كبير وعلى نطاق واسع بدرجة  
 كبيرة :

« لازال مفاجئاً خطأ الاعتقاد بوجود أى قدر من العصمة المقدسة  
 في الزئير المرتفع لذلك الجزء الصغير من الجماعة ، وهي الجماعة التي  
 يحكمها دوماً تأثير مفتعل والمسماة الجمهور ، تحكم على نفسها بعدم  
 التفكير من أجل الشعب . ويأمل الكاتب أن يشعّر تجاه الجمهور  
 ما يستأمله من الاحترام ، ولكن بالنسبة للشعب ، المميز فلسفياً ، وروح  
 معرفته المتجسدة ... فان احترامه الورع . وتبجيله ، واجباً » (١) .

وبطبيعة الحال ، فمن الأيسر أن تحترم وتوقر « الشعب » المميز  
 فلسفياً ، من الجمهور ، الذى يؤكد ذاته بطريقة مزعجة . ويحتذى  
 وردزورت ، في مفهومه عن الشعب ، نظرية بيرك الاجتماعية بدرجة



كبيرة والأسباب متشابهة . وعلى الرغم من أن المجادلة المباشرة شقت طريقها ، مهما كانت ردود الأفعال عند القراء الحقيقيين ، فقد أمكن الحصول على استجابة نهائية « لروح الشعب المتجسدة » : أى استجابة نهائية لفكرة ، لقارئ مثال المستوى يجب رفعه عن زئير علاقات الكاتب الفعلية بالمجتمع . وأصبحت « الروح المتجسدة » التى كانت كافية بشكل طبعى ، بدلا جده مقبول للسوق . ومن البين ، أن موقفا كهذا يؤثر اذن على موقف الكاتب الخاص نحو عمله . ولن يقبل القول الذى يعتبر السوق معيارا للشعبية .

« لنأخذ عن التكرار الفارغ للفظه شعبي التى تطبق على أعمال جديدة فى الشعر ، كما لو أنه لم يوجد أى مقياس للتفوق فى هذا النوع الأول من الفنون الجميلة سوى أنه يجب على البشر جميعا أن يلاحقوا منتجاتها ، وكما لو أن شهوة تحركهم أو أن تعويذة تأسرهم » (٢) .

وسوف يستمر بالفعل فى اصراره على الفكرة ، أى المستوى المتفوق . « للروح التى تجسد » معرفة شعب ما ، كشيء اسمى من التيار الحقيقى للأحداث ، من المجرى الفعل للسوق . وهذا التشبث ، الحدير بالتأكيد ، هو أحد منابع الأولية لفكرة الثقافة . وتصبح الثقافة ، أى « روح الشعب المتجسدة » والمستوى الحقيقى للتفوق ، ممكنة مع تقدم القرن باعتبارها محكمة استئناف حددت فيها القيم الحقيقية التى تتعارض فى العادة مع القيم « الزائفة » التى تطرحها السوق والعمليات الاجتماعية الماثلة .

ان خضوع الفن لقوانين السوق واعتباره أحد أشكال الانتاج المتخصصة التى تخضع لنفس الظروف التى تخضع لها ضروب الانتاج الأخرى ، قد أرهص به كثير من تفكير القرن الثامن عشر المتأخر . فكتب آدم سميث قائلا :

« يعد التفكير والتبرير فى مجتمعات ثرية وتجارية مهنة خاصة ، مثل كل وظيفة أخرى ، وهى مهنة تمارسها حفنة ضئيلة من البشر ، تزود الجمهور بجميع ألوان التفكير والتبرير التى تمتلكها الجموع الضخمة العاملة » (٣) .

ويعتبر هذا القول ذا مغزى لأنه يصف تلك الطبقة الخاصة من الأشخاص التى أطلق عليها اسم « المثقفين » ابتداء من عشرينات القرن التاسع عشر . كما يصف هذا القول أيضا الظروف الجديدة لتخصص الفنان ، وكما قال آدم سميث عن المعرفة فإن عمل الفنان الآن بالفعل

« يشتره أولئك الذين مهنتهم أن يعدوا ويجهزوا للسوق تلك الأنواع الخاصة من البضائع بنفس الطريقة التي تشترى بها الجوارب والأحذية » (٤) .

ويتنتج ذلك الوضع بالحث ، أى ذلك التخصص فى الوظيفة ، من نظام النشر التجارى . وسرعان ما أصبحت الرواية بوجه خاص سلعاً ، وكما هو معروف جيداً فإن تاريخها الأساسى باعتبارها أحد الفنون الأدبية جاء بوجه التحديد عقب نمو هذه الظروف الجديدة . غير أن الآثار كانت واضحة أيضاً فى الشعر ، الذى قسب عليه بشكل لا مفر منه وطأة العلاقات التى نبعت من السوق . وإلى جانب رفض اعتبار الجمهور والشعبية والانتشار كمقاييس للتقويم ، ارتفعت الشكوى المتزايدة لأن الأدب قد أصبح تجارة . وقد عولج الأمران معا بشكل طبيعى فى واقع الأمر . وكتب سراجرتون براديجس Egerton Brydges فى عشرينات القرن التاسع عشر .

« أن يصبح الأدب تجارة على هذا النحو فى أوروبا كلها اثم مرذول . ولم يصل أى شئ الى المدى الذى وصله فى تربية ذوق فاسد ، وتغليب غير المثقفين على المثقفين . وتقدر الآن ميزة الكاتب بشكل عام بمقدار جموع القراء الذين يتمكن من جذبهم . . . . . فهل سوف يعجب العقل غير المهذب بما يسر العقل المهذب ؟ » (٥) . وتحدث توم مور Tom Moore فى عام ١٨٣٤ بطريقة مشابهة عن .

« انحطاط المستوى الذى يجب أن ينشأ بالضرورة من توسيع دائرة المحكمين ، ومن دعوة الفوغاء الى التصويت ، وبوجه خاص عندما يصبح السوق هلف المؤلفين » (٦) .

واستمر فى تمييزه بين « الفوغاء » و « القلة المهذبة » . ويتضح ، هنا ، كيف أن الصفة Cultivated « مهذب » ساهمت فى التكوين الحديث للمفهومين المجردتين الضرورتين : Cultivation و Culture . وأصبحت لفظة « Culture » النقيض العادى للفظ السوق فى الحجة التى من هذا النوع .

لقد أكدت هذا النمط الجديد من علاقة المؤلف بقرائه لأننى أعتقد أن تلك الموضوعات أساسية دائماً فى أى نوع من النشاط الأدبى . وأنقل الآن الى ما يعد بكل وضوح متعلقاً بما سبق ، وإن كان يثير أكثر مشاكل التفسير صعوبة . ومن الحقيقى أنه فى هذه الفترة ذاتها التى ازداد فيها تأكيد السوق وفكرة الانتاج المتخصص نما ، أيضاً ، نظام فى التفكير

عن الفنون كانت عناصره الأكثر أهمية هي ، أولا ، تأكيد انصب على الطبيعة الخاصة للنشاط الفني باعتباره وسيلة الى « الصدق التخيل » . وثانيا ، إبراز الفنان كشخص له طبيعة خاصة . ومن المفري أن نعتبر هاتين النظريتين استجابة مباشرة للتغير الفعلي في العلاقات القائمة بين الفنان والمجتمع . ومن المؤكد أن الوثائق تقدم لنا بعض عناصر واضحة من التعويض : ففي الوقت الذي كان يعتبر فيه الفنان أكثر من كونه مجرد منتج لسلمة من أجل السوق ، كان يعتبر نفسه شخصا موهوبا بنوع خاص فهو الضوء الهادي للحياة العامة . ومع ذلك فإن هذا العمل . يبسط المسألة بلا ريب ، لأن الاستجابة لم تكن مجرد استجابة مهنية . وبما كان له أهمية عظمى تالية أنها كانت أيضا تأكيداً على تجسيد الفن لبعض القيم والتفردات والطاقت الإنسانية التي تم الإحساس بأن تطور المجتمع نحو حضارة صناعية يهددها أو حتى يدمرها . ووجد أيضا بلا شك عنصر الاحتجاج المهني ، ولكن القضية الهامة كانت هي المعارضة التي تمت على أسس إنسانية عامة لنوع الحضارة التي بدأ عهدها .

إن الرومانتيكية حركة أوروبية عامة ، ومن الممكن أن تعزى الأفكار الجديدة فقط ، حال نشأتها الى اتجاهات فكرية عامة في التفكير الأوروبي بأسره . ويمكن بالتأكيد تتبع تأثير روسو ، وجوته ، وشيللر ، وشاتوبريان . وفي الحقيقة ، إذا نظرنا الى الأفكار بشكل تجريدي . فنستطيع أن نرجع فكرة أن الفنان شخص له طبيعة خاصة ، وفكرة « العبقرى المتوحش » ، الى التعريف القديم الذي قلده سقراط للشاعر في محاورة ايون لافلاطون . وقد عبرت نصوص كلاسيكية كثيرة عن الحقيقة الأسمى في الفن التي ترتبط ، في خلال الفترة التي نتعرض لها ، بعلاقة بينة بمدرسة الفلسفة المثالية الألمانية وصورتها الانجليزية المخففة عبر كولردج وكارليل . وهذه العلاقات هامة ، ومع ذلك فربما لا يمكن تقدير أو فهم أية فكرة الا في اطار تفكير معين وموقف معين . ويجب أن نفهم هذه الأفكار في انجلترا والتي نسميها رومانتيكية وفقا للمشاكل العملية التي اسرعت تلك الأفكار لمعالجتها .

وأفضل مثال على ذلك هو تعريف نجده في احدى الوثائق المبكرة للرومانتيكية الانجليزية في كتاب يونج Conjectures on Original (Young) Composition ( ١٧٥٩ ) :

« يمكن أن يقال إن ما هو أصيل له طبيعة تماثل الطبيعة النباتية ، فهو ينشأ تلقائيا من جذر البقرية الحى ، وهو ينمو ، ولا يصنع ، وغالبا

ما تكون انماط المحاكاة نوعا ما من الصناعة ، يصوغها أولئك الصناع والفن والعلم من مواد موجودة من قبل وليست لهم « (V) »

وهذه مقطوعة من نظرية أدبية رومانيسكية مألوفة جدا : التباين بين عمل العبقرية التلقائي والعمل التقليدي الشكلي الذي تقيده مجموعة قواعد ، كما يكتب يونج أيضا :

« يواجه الكتاب المحدثون بعملية اختيار عليهم أن يقوموا بها .. فاما أن يحلقوا في مجالات الحرية أو يتحركوا في الاصفاذ الرخوة للتقليد السهل » (A) .

لكن اذا تأملنا مصطلحات يونج نجد أن ما يقوله في تعريفه لما هو أصيل ، يرتبط ارتباطا وثيقا بحركة عامة شاملة في المجتمع . ومن اليقين أنها نظرية أدبية ، الا أنه من المؤكد أن صياغتها لم تتم بطريقة معزولة . فعندما يقول ان ما هو أصيل « ينمو ، ولا يصنع » ، فهو يستخدم المصطلحات الدقيقة التي أقام عليها بيرك كل نقده الفلسفي للمسائل السياسية الجديدة . وكان على التباين بين « ينمو » و « يصنع » أن يصير تباينا بين « عضوي » و « آلي » الذي يكمن في جوهر التراث الذي استمر الى يومنا . ومرة أخرى عندما يعرف يونج لفظة محاكاة ، فهو يدونها في اطار مصطلحات العمليات الصناعية ذاتها التي كانت على وشك أن تحول المجتمع الانجليزي مثل قوله : نوعا من الصناعة ، يصوغها أولئك الصناع من مواد وجدت من قبل وليست لهم . وقد تصمد تلك النقطة أو لا تصمد في النظرية الأدبية ، لكن هذه على وجه التأكيد هي المصطلحات والقيم المتضمنة التي ادينت بها الحضارة الصناعية المقبلة .

أدان بيرك المجتمع الجديد وفقا لخبرته في المجتمع المبكر ( أو تصوره الأمثل له ) . غير أنه مع تزايد بروز التغيرات الضخمة فان الادانة أصبحت متخصصة وتجريدية بمعنى ما . وكان أحد جوانب التخصص هو نمو معيار التهذيب Cultivation أو الثقافة Culture أما الجانب الآخر الذي ارتبط وثيقا بالجانب الأول وامتزج معه بالفعل فيما بعد ، فكان نمو الفكرة الجديدة عن الفن . وهذه الفكرة الجديدة عن الحقيقية الأسمى أو حتى القوة الأسمى عبر عنها بليك بشكل أخاذ :

« فقد الفن سخره العقل الآن  
وسوف تخضع فرنسا العالم بقوة السلاح »  
هكذا تحدث ملك في يوم ميلادي ،  
ثم قال ، « اهبط الى الأرض ،

- وجدد الفنون على شاطئ ، بريطانيا .
- وعندئذ تختر فرنسا صريعة وتقيم بكم .
- وبأعمال الفن تلتقي جيوشهم .
- وتقوص الحرب تحت أقدامكم .
- لكن لو رفض موطنك الفنون ،
- ولو احتقر ربة الشعر الخالدة ،
- عندئذ تستعيد فرنسا فنون السلام ،
- وتخلصكم من الشاطئ الجاحد .
- أيتها الروح التي تحب الجزيرة البريطانية ،
- ومن حولها تبتسم شياطين النجارة . . . » (٩) .

ويمكن أن نميز بسهولة الضغوط المهنية عند بليك ، لأنه عانى معاناة شديدة في « السوق المهجورة التي لم يأت إليها أحد ليشتري ، ويذكرنا بيونج ، عندما يهاجم ،

« جدوى التاجر المحتكر الذي يمنع الفن بأيدي إجراء جهلة حتى . . . » اعتبر أعظم عبقرى يستطيع أن يبيع سلعة لا فائدة منها بشئ باهظ . » (١٠) .

لكن نقد بليك ، أيضا ، يتعمد التظلم النابع من المهنة : فالخيال الذي يجسده الفن ، لا يمد سلعة بالنسبة له بل يعد :

« تمثيلا لما وجد منذ الأزلية ، بشكل حقيقي لا يمكن تغييره » (١١) .

يجب أن تدان وتترك نواقص المجتمع القائم ونواقص نوعية الحياة التي ينميتها في ضوء كهذا .

ومن الهام قياس قوة هذا الادعاء ، لأننا سوف نسيء فهمه اذا اقتصرنا رؤيتنا على بعض التفريمات المتأخرة لفكرة العبقرى . واللفظة المبهمة في تعريف يونج هي لفظة « تقليد » ، التي اكتسبت في النظرية الرومانتيكية كلها تقريبا معنى شديد الانحطاط . ذلك لأن لفظة « تقليد » كانت تعني « تقليد أعمال تم إنجازها » ، أي أنها تتطابق مع جملة قواعد معينة . والقول البليغ الذي يحيط من قدر مجموعة القواعد هو قول جدير بالانتباه وهو في نهاية الأمر ممل . ومن الناحية التكتيكية فإن ما كان يحدث لم يكن أكثر من تغير في العرف الذي يستوعب في العادة ذلك القول البليغ كثرة ثانوية ، عندما تصبح للعرف أهمية . وبالدرجة

التي كان بها التغيير أكثر من كونه تغييرا في العرف فان لفظة تقليد imitation اضطربت في معناها بوجه خاص - ولا تحدث تغيرات في العرف الا عندما توجد تغيرات جذرية في الهيكل العام للشعور . ومن الحقيقي أن التقليد ، في النظرية « الكلاسية » الأفضل ، هو المصطلح الذي يستخلص عادة في وصف ما قاله بليك بالدقة وما جزم به جميع الكتاب الرومانتيكيين : وهو « تعبير عما وجد منذ الأزلية بشكل حقيقي لا يمكن تغييره » . ولم يفهم التقليد ، في أفضل معنى له ، باعتباره تشبها بقواعد من وضع شخص آخر ، انما كان « تقليدا للحقيقة الشاملة » على وجه اصح . ولم تكن الفروض التي انطلق منها الفنان هي أعمال سابقة في الفن بدرجة كبيرة باعتبار أن هذه الأعمال « أمور شاملة » ( بتعبير أرسطو ) او حقائق دائمة . وقد اكملت هذه الحجة في كتابات عصر النهضة بالفعل .

وتتجه الرومانتيكية الى رفض عنيف للمذاهب المنهجية في الفن ، كما انها تتجه أيضا بوضوح بالغ الى زعم من الممكن أن تعترف به كل نظرية كلاسية جيدة وهو الزعم القائل بأن مهمة الفنان هي « أن يقرأ السر العلني في الكون » . ويقيم ناقد « رومانتيكي » مثل رسكن ، فعلا نظريته في الفن بأسرها على مجرد هذه النظرية الكلاسية . فيدرك الفنان الحقيقة الجوهرية ويعبر عنها ، ويفعل هذا بفضل ما عنده من ملكة خيال متفوقة . وفي الواقع ، كانت نظريتنا « العبقري » ( الفنان المبدع ذاتيا ) والحقيقة الاسمي في الفن ( النفاذ الى مجال الصدق الشامل ) جانبيين لنفس الزعم في التفكير الرومانتيكي . وكلتا الرومانتيكية والكلاسية بهذا المعنى نظريتان مثاليتان في الفن ، لا تتعارضان في حقيقة الأمر بقدر تعارضهما مع الطبيعة .

وما كان هاما في هذا الوقت هو التركيز الذي انصب على نمط تجربة ونشاط إنسانيين لاح أن تقدم المجتمع يتزايد في تنكره لهذا النمط ، وقد يتمسك ورد زورث تمسكا خاصا بفكرة العبقري المضطهد ، الا أن ثمة دلالة أكثر عمومية في مواقفه تجاه الشعر ، وفي الحقيقة تجاه الفن بأسره :

سامية دعوتنا ، يا صديقي ! - فالفن الخالق ..

يطلب عون العقل والقلب

ورغم حساسيتهما الا أنهما حتى في أضعف الجزئيات

صيغا بطريقة بطولية - ليصبا

الايمان فى مسامع ربه الشعر المتوحدة

بينما يلوح ان العالم كله يخاصم القفار (١٢) .

وهذه هي الأبيات التي وجهت الى المحصور هايدن Hayden  
فى ديسمبر ١٨١٥ . وهى ذات دلالة لسبب اضافى حيث انه يمزج فى  
مجال الصدق التخيل العادى فتين منفصلين أو مهارتين منفصلتين هما  
الشعر والتصوير . وبينما كانت السوق تجعل الفنان متخصصا بمعنى  
ما ، كان الفنانون أنفسهم ينشدون أن يعموا مهاراتهم فى مجال السمة  
العامة المتعلقة بالصدق التخيل . وهذا النوع من التأكيد ينظر اليه دائما  
كشكل من أشكال الدفاع : فالنغمة الدفاعية فى أبيات ورد زورث جده  
واضحة ، وهى فى هذا متميزة تميزا تاما . والدفاع فيما يتضح نوع  
من التعويض : فدعوة الفنانين هى أيضا ذروة يأسهم ، لقد حددوا  
وظائفهم السامية بشكل مؤكد ، غير أنهم لجأوا الى التحديد والتأكيد  
لأنهم كانوا على يقين بأن المبادئ التى كان يتم على أساسها تنظيم المجتمع  
الجديد معادية بشكل ايجابى لمبادئ الفن الضرورية . ومع ذلك ،  
بينما تعنى رؤية المسألة بهذه الطريقة تفسير التأكيد الجديد ، فهى  
لا تتضمن استبعاده . وكان ما طرح كرد فعل دفاعى أصبح فى مجرى  
القرن مبدأ ايجابيا هاما ، وكان فى تضميناته الكاملة رحيما رحمة  
عميقة وشاملة .

وتوجد نصوص متعددة يمكن أن توضح هذا المبدأ ، لكن مقدمة  
وردزورث فى عام ١٨٠٠ لكتابه Lyrical Ballads أعظمها تميزا ومن  
أكثرها شهرة . ولا يمثل الصدق هنا فحسب بل تتضح انسانية الشعر  
العامة التى يؤكد بها وردزورث : أولا ، بنهاية أولئك :

« الذين يتحدثون عن الشعر باعتباره مادة للتسلية أو تسرية عن  
الكسالى ، الذين سوف يتحدثون معنا جادين عن ذوق للشعر ، على حد  
تعبيرهم عنه ، كما لو كان شيئا مثل الرقص على الجبال أو نبيند  
الفرونتنيك أو الشيرى » (١٣) .

ومفهوم **الذوق** - الذى يتضمن نوعا واحدا من العلاقة بين الكاتب  
والقارىء - هو مفهوم قاصر لأنه :

« استعارة استمدت من معنى سلبي للجسد البشرى ، وانتقلت الى  
أشياء ليست فى جوهرها سلبية - الى **أفعال** و**عمليات** عقلية ... لكن  
العمق والروعة فى الشعور ، السمو والشمول فى الفكر والخيال ...  
لا يمكن أن تكون ، اذا تحدثنا بدقة ، أهدافا للملكة تستطيع أن ترسم

مالها الصفة المستعارة للفق . دون الفوص فى روح الام ، فلماذا ؟  
انه بدون ممارسة جهد تعاونى فى عقل القارىء ، لا يمكن أن يوجد  
حافظ كاف مع أى من هذه العواطف : ومن غير هذا النباعت المساعد  
؟ يمكن أن تعيش عاطفة عميقة أو سامية « (١٤) »

ويحدد هذا القول بطريقة أخرى نقدا هاما للنوع الجديد من علاقات  
الفن الاجتماعية : فعندما يكون الفن سلعة ، يصح الذوق كافيا ، لكن  
عندما يكون امرا أكثر من ذلك ، فان علاقة أكثر فعالية تصبح ضرورية .  
وحدد « الأمر الأكثر » عادة على النحو التالى :

« لقد قال أرسطو ، كما قيل لى ، ان الشعر أكثر فلسفة من جميع  
الوان الكتابة : وهو كذلك : لأن هدفه الصدق ، لا الصدق الفردى  
والمحدود بل العام والفعال ، ولا يركز على العيان الخارجى ، بل ينفذ الى  
القلب ممثلا حيوية عن طريق العاطفة المتقدمة . وهو الصدق الذى له  
شهادته الخاصة . والذى يهب الجدارة والثقة للمحكمة التى يلجأ اليها  
ويستمد منها من ذات المحكمة . . . ولا يكتب الشاعر الا فى ظل قيد واحد  
هو على وجه التحديد ضرورة أن يمنح متعة فورية ومباشرة لكائن انساني  
تمتلكه تلك المعرفة التى يمكن أن تتوقع منه لا كمحام ، أو طبيب ، أو  
ملاح ، أو فلكي . أو فيلسوف طبيعي ؛ بل كإنسان . . . ويوجه الشاعر  
انتباهه فى الأساس الى هذه المعرفة التى يحملها جميع البشر بين جوانحهم  
والى أنواع التعاطف التى توفر لنا الشعور بالبهجة ، وبلا أى نظام آخر  
أكثر من نظام حياتنا اليومية . . . فهو صخرة الدفاع من أجل الطبيعة  
الانسانية وهو حاميا ومدعها ، يحمل بين جوانحه أينما ذهب التقارب  
والمحبة . وعلى الرغم من تباين التربة والمناخ ، اللغة والأخلاق ، القوانين  
والعادات : ورغم الأمور التى تخرج بهدوء من العقل ، والأشياء التى تدمر  
بعنف ، يربط الشاعر بالعاطفة المتقدمة والمعرفة معا امبراطورية المجتمع  
الانسانى الرحبة ، كما تنتشر فوق الأرض كلها ، وعبر جميع  
الازمنة » (١٥) »

وهذه هى الحالة التى أعاد شيللى تأكيد جوهرها وبفصاحة فى كتابه  
« دفاع عن الشعر » . وهى الحالة التى تمتد بواسطة رسكن وموروس  
حتى قرننا الحالى ، عندما اتسع الشعر ، ليشمل الفن فى عموميته ، والتى  
من الممكن أن يرتضيها وردزورث . ويمكن ايجاز التراث كله فى جملة  
واحدة أخاذة استخدمها وردزورث ، حيث يعتبر الشاعر ، والفنان بشكل  
عام .



« حاميا ومدعيا ، يحمل بين جوانحه أينما ذهب التقارب والمحبة » (١٦) .

ووجد الفنانون أنفسهم وبهذا الاتجاه وكلاء « الثورة من أجل الحياة » ، بقدراتهم كحيلة الخيال الابداعي . ونجد هنا مرة أخرى أحد المناهج الأساسية لفكرة الثقافة ، وعلى هذا الأساس أنجز الارتباط القائم بين فكرة الكمال الانساني الشاملة وبين ممارسة الفنون ودراساتها . لأنه أمكن أن يوجد في عمل الفنانين - الذى يعد « بداية المعرفة بأسرها ونهايتها » . المعرفة الخالدة خلود قلب الانسان - طريق عملى يساعد على الاقتراب من ذلك المثل الأعلى للكمال الانساني الذى كان محور الدفاع ضد اتجاهات العصر المتحللة .

وكان التأكيد على انسانية عادية عامة ضروريا بكل وضوح فى فترة أوشك فيها مجتمع من نوع جديد على الاعتقاد بأن الانسان مجرد أداة متخصصة للانتاج . ولم يكن تأكيد المحبة والتقارب ضروريا من خلال المعاناة المباشرة فحسب بل ضد الفردية العدوانية والعلاقات الاقتصادية التى جسدها المجتمع الجديد . ويمكن أن يعتبر التأكيد على الخيال الابداعي ، بالمثل ، تركيبا بديلا لدافع وطاقة انسانيين فى تباين مع «زاعم الاقتصاد السياسى السائد » وهذه النقطة هى فى الحقيقة جزء هام من دفاع شيللى :

« بينما يختصر العمل من يعتقد فى الفلسفة الآلية ، ويجمعه عالم الاقتصاد السياسى ، فدعما يحذران من أن تفكيرهما ، لا ينعطف الى أن يشير على الفور أقصى درجات الرفاهية والحاجة كما حدث فى إنجلترا الحديثة وذلك من أجل الحاجة الى التطابق مع تلك المبادئ الأولية التى ننتمى الى الخيال . فالغنى يزداد غنى ، والفقير يزداد فقرا ، وجهاز الدولة مسوق بين سايلا وكاريبيس (★) للفقوى والطفيلان . تلك هم الآثار التى يجب أن تنجم دائما عن ممارسة غير مهذبة للقدرة الحسابية » (١٧) .

هذه هى التهمة العامة التى نستطيع أن نراها وهى تتشكل على الفور لتكون التراث . والعلاج بالمصطلحات ذاتها هو أنه :

---

(★) سايلا صغيرة شجيرة على الساحل الايطالى الجنوبي تشرف على المضيق الذى يفصل إيطاليا عن صقلية وصورت فى الأوديسة على أنها وحش بحرى أقدله اثنتا عشرة وله من الرؤوس ستة . وكاريبيس دوامة عنيفة أمام مدخل ميناء سيناء ، وكانت الملاحة فى هذا المضيق بالغة الخطورة . وبين سايلا وكاريبيس يعنى الاختيار بين حوقل كلاما يمثل خطرا عظيما - المترجم .

« ليس ثمة حاجة الى المعرفة التي تحترم أحكم وأحسن ما في الاخلاق والمعادات ، والحكومة والاقتصاد السياسى ، أو تحترم على الأقل ما هو أكثر حكمة وافضل مما يباشره الناس الآن أو يتحملونه . لكن .. نريد الملكة الابداعية لكي نتخيل ذلك الذى نعرفه ، ونريد الباعث السخى لكي نفعل ذلك الذى نتخيله ، ونريد شعر الحياة : فتقديراتنا فاقت مفاهيننا ، وقد أكلنا أكثر مما نستطيع أن نهضم .. فالشعر ، والمبدأ الذاتى ، المبدأ الذى أصبح فيه المال هو التجسيد المثلثى ، هما اله العالم وثروته (★) » (١٨) .

. ويتمثل النقد البالغ الوضوح لمثل هذا الموقف عند شيللى فى أنه : بينما تجد من النفيس تماما تقديم عرض لحافز وطاقة انسانيين أكثر جوهرية وأرحب مما احتوته فلسفة الاتجاه الصناعى ، فثمة مخاطر متماثلة فى تخصيص هذه الطاقة الأكثر جوهرية لممارسة الشعر أو الفن عامة . وأن هذا التخصيص هو الذى جعل كثيرا من هذا النقد غير ذى فعالية فيما بعد ، وستزداد هذه النقطة وضوحا فى المراحل الأخيرة من بحثنا ، عندما نميز بين فكرة الثقافة كفن وفكرة الثقافة كطريقة شاملة للحياة . وكانت المحصلة الايجابية لفكرة الفن باعتباره حقيقة أسمى أنها قدمت أساسا مباشرا لنقد هام للاتجاه الصناعى . وكانت محصلتها السلبية أنها اتجهت ، حالما ازدادت حدة الموقف واشتدت المعارضة ، الى عزل الفن ، وتخصيص الملكة التخيلية لهذا النوع الواحد من النشاط ، وبهذا تضعف الوظيفة الدينامية التى اقترحها شيللى لأجله . لقد انتهينا آنفا من فحص بعض العوامل التى اتجهت نحو هذا التخصيص ، ويبقى الآن أن نختبر نمو فكرة الفنان باعتباره « شخصا له طبيعة خاصة » .

ان لفظة فن Art التى كان يقصد بها عادة مهارة ، أصبحت متخصصة فى خلال القرن الثامن عشر فاقترنت على التصوير أولا ، ثم امتدت الى الفنون التخيلية بشكل عام . وكذلك فان لفظة فنان Artist المستمدة من المعنى العام لشخص ماهر ، سواء فى الفنون « الحرة » أو « النفعية » ، أصبحت متخصصة فى ذات الاتجاه ، وقد تميزت عن لفظة Artisan ( التى كانت من قبل معادلة لللفظة Artist ) الا أنها غدت تعنى فيما بعد ما نسميه الآن بعامل ماهر بالمعنى المتخصص المقابل ) .

(★) Mammon : اله الذهب عند الاراميين وهو مشتق من اللفظة الآرامية ممنا Mamna ثروة أو مال - واستخدمه الانجيل للدلالة على المال الذى لا يكسب عن وجه حلال ثم انتقل استخدامه الى اللغات الأخرى ، اليونانية واللاتينية والأردية .  
الترجم

كما تميزت أيضا عن لفظة Craftsman . والتأكيد على لفظة مهارة نبوا مكانه تدريجيا التأكيد على الحساسية ، وهذا الإبدال دعمته التفسيرات المتوازنة فى هذه الألفاظ مثل ابداعى Creative ( لفظة لم يمكن تطبيقها على الفن حتى تشكلت فكرة « الحقيقة الأسمى » ) أجل Original ( بتضميناتها الهامة عن التلقائية والحيوية ، وهى لفظة عارضها يونج فعلا ، كما نتذكر . بلفظة فن بمعنى مهارة ) ، وعبقريّة ( التى تغير معناها ، من « استعداد مميز » الى « مقدرة فائقة خاصة بسبب ارتباطها الجذرى بفكرة الإلهام واكتسبت هذا المعنى من الألفاظ الأخرى ذات التأثير ) . وتكونت من لفظة فنان Artistic بالمعنى الجديد لفظنا Artist و Artistical ، وكاننا تشيران بكل تأكيد ، مع نهاية القرن التاسع عشر ، الى المزاج أكثر من اشارتهما الى المهارة أو الممارسة . وخلفت بالمثل لفظة Aesthetics باعتبارها لفظة جديدة وثمره للتخصص ، لفظة Aesthete جمالى ، التى دلت مرة أخرى على « شخص من نوع خاص » .

ولم يكن الزعم القائل ان الفنان كشف عن حقيقة من نوع أرقى جديدا فى الفترة الرومانتيكية ، كما قد رأينا ، على الرغم من أنه قد اضيف اليه تأكيد له دلالاته . بيد أن النتيجة الهامة للفكرة تمثلت فى مفهوم استقلالية الفنان فى هذا النوع من الكشف ، وعلى سبيل المثال لم يكن العامل المحدد لوجوده الآن هو الايمان ، بل العبقريّة . وكانت الدعوة الاستقلالية جذابة بطبيعة الحال ، فى معارضتها « لمجموعة القواعد » . ووضعها كيتس على نحو رائع قائلا :

« يجب أن تجد عبقريّة الشعر خلاصها فى انسان : فلا يمكن أن ينضجها الناموس والشريعة بل الاحساس والتيقظ فى حد ذاتهما . فالخالق يجب أن يخلق ذاته » ( ١٩ ) .

وينصب تماطلنا مع هذا القول على ما يبرزه من انضباط شخصى ، يبتعد كثيرا عن الحديث عن العبقريّة « الوحشية » أو « اللاقانونية » . ويتمثل الاختلاف ، عند كيتس ، فى تأكيد « عبقريّة الشعر » ، وهى عبقريّة غير شخصية اذا ما قورنت « بالعبقريّة » الشخصية . ويلقى كولردج التأكيد ذاته على القانون ، مع التأكيد المتماثل على الاستقلالية :

« لا يجزئ أى عمل لعبقريّة حقّة على شعوره بالحاجة الى شكل يلائمه ، والحق انه ليس ثمة خطر من هذا . كما يجب على هذا العمل ألا يكون غير قانونى ، وكذلك لا تستطيع العبقريّة أن تكون لا قانونية ، لأن ما يكون العبقريّة أيضا هو قوة العمل بطريقة ابداعية فى ظل قوانين من خلقها ذاته » ( ٢٠ ) .

ان هذا القول هو على الفور أكثر معقولة وأكثر فائدة لصنع الفن من التأكيد على « تلقائية فنية » ، كما هو شائع على الأقل في الكتابات الرومانتيكية . وظهرت في السنوات اللاحقة أمثلة كافية جدا عن الفن ( بمعنى حساسية ) الذي زعم انه يمكن أن يستغنى عن فن ( بمعنى مهارة ) .

ان تأكيدات كيتس وكولردج قيمة باعتبارها نظرية أدبية . وتكمن الصعوبة في أن هذا النوع من الايضاح عرقلته أنواع أخرى من رد الفعل تجاه مشكلة علاقة الفنان بالمجتمع . وحالة كيتس بالغة الدلالة حيث تقل الأمور المعوقة ويزيد التركيز . وإذا أكملنا الجملة التي اقتبسناها منه فيما سبق نجد أنه يقول :

« ليس لدى أدنى شعور بالرضوخ للجمهور أو لأي شيء كائن في الوجود سوى الكائن الأبدي ومبدأ الجمال ، وذكرى الرجال العظام » ( ٢١ ) .  
وهذا القول متميز ، مثل الأدب الشهير :

« لست على يقين من شيء غير قدسية عواطف الفؤاد وحقيقة الخيال . وما يدركه الخيال على أنه من الأمور الجميلة يجب أن يكون حقيقة – سواء وجد من قبل أم لم يوجد – ولدى نفس الفكرة عن جميع عواطفنا مثلما لدى عن الحب ، وجميعها ، في روعتها ، خالقة للجمال الجوهري . . . ويمكن مقارنة الخيال بحلم آدم – فحالما استيقظ وجده حقيقة » ( ٢٢ ) .

لكن العرض الذي يقدمه كيتس لشخصية الشاعر عندئذ هو على حد قوله الشهير تلك الشخصية ذات « القدرة السلبية » . عندما يستطيع إنسان أن يوجد في الحالات المتعددة من علم اليقين والابهام والريبة دون أي سعي غير مستقر وراء الحقيقة والعقل » ( ٢٣ ) .  
أو يقول مرة أخرى :

« ان عظمة الباقرة تشبه بعض المواد الكيميائية الاثرية التي تعمل على كتلة الذهن المحايد – لكن ليست لها أية صفة فردية أو ذات طبيعية محددة – وأرغب في أن اسمي قمة هؤلاء ذوى النفس السليمة ، برجال القوة » ( ٢٤ ) .

ومن الممكن على وجه اليقين اعتبار هذا التأكيد على السلبية رد فعل تعويضي ، الا أن هذا أقل أهمية من حقيقة أن كيتس يؤكد على العملية الشعرية أكثر من تأكيده على الشخصية الشعرية . ويمكن أن ننحط نظرية القدرة السلبية الى النظرية الأكبر والأكثر انتشارا التي تعتبر الشاعر « حالما » ، غير أن كيتس نفسه عمل بدقة لكي يميز بين « الحالم »

و « الشاعر » من خلال التجربة ، وإذا كان ما توصل اليه ظاهريا في Hyperion الثانية غير مؤكد ، فمن الواضح على الأقل أن ما يقصده .  
« بالحلم » أمر قاس وإيجابي مثل مهارته الخاصة ، ولا يمكن أن يستمد المفهوم المضطرب عن الفنان الرومانتيكي من نظام رفيع مثل نظام كيتس .

ويعرض علينا وردزورت بوضوح كبير ، في Preface to Lyrical Ballads كيف ان الاهتمام بالعملية الشعرية عرقلته القضايا الأعم التي تخص الفنان والمجتمع . وكان يناقش التوصيل بالفعل أثناء مناقشة نظريته عن اللغة الشعرية . وهو يؤكد ، الموقف المألوف تجاه الجمهور في معقولة واعتدال فيقول :

« إذا كنت على يقين بأن تلك التعبيرات الخاطئة هي خاطئة في الوقت الراهن ، وانها يجب بالضرورة أن تستمر كذلك . فلدى الرغبة في تجشم كل الآلام المحتملة لكي أصوبها . لكن من الجسامة أن تتم هذه التعديلات على أساس مسئولية محددة لقلّة من الأفراد ، أو حتى لفئات معينة من البشر ، لأنه حيث يكون فهم مؤلف ما غير مقنع ، أو تغيرت عواطفه ، فهذا لا يمكن أن يتم دون حدوث ضرر عظيم له ، لأن مشاعره هي دعامة وسنده » (٢٥) .

ويمكن أن يقال هذا من جانب واحد . بينما يقول وردزورت في ذات الوقت :

« يفكر الشاعر ويحس بروح العواطف الانسانية الجياشة . فكيف يمكن ، إذن ، أن تختلف لغته بأي قدر مادي عن لغة جميع البشر الآخرين الذين يشعرون بحيوية ويرون بوضوح » (٢٦) .

وكذلك قوله :

« لا تتضمن الشكائل . . التي عدت لتؤدي الى تكوين الفنان بشكلا أساسى أى شىء . يختلف في نوعيته عن بقية البشر . انما ينحصر الاختلاف في الدرجة فقط . وما يميز الشاعر أساسا عن بقية البشر هو وجود حافز أكبر يمكنه من أن يحس ويفكر دون مثير خارجى مباشر ، ويتميز بقوة أعظم تيسر له التعبير عن تلك الأفكار والمشاعر كما تولدت في داخله بهذه الطريقة . لكن هذه العواطف والأفكار والمشاعر هي العواطف والأفكار والمشاعر العامة للبشر » (٢٧) .

وغيا يتعلق بهذين التمايزين الرئيسيين . نجد أن الأول توصف

من نوع سيكولوجى ، والثانى وصف لاحدى المهارات • وبينما يجمع الاثنين معاً ، فالحجة تبدو معقولة • لكن فى الحقيقة أصبح من الممكن فصلهما ، فى ظل التوترات التى نجمت من الوضع العام ، وكذلك يمكن عزل « الحساسية الفنية » •

وهذه المسألة مركبة بطريقة غير عادية ، وكان ما حدث هو سلسلة من التبسيطات تحت وطأة الأحداث • وعندما تتحول تجربة معينة الى عقبة فإن الشعر ذاته يصبح عقبة بصورة أوضح حيث انه يندمج مع التجربة الاجتماعية بل ويصبح شاهداً عليها فى مجموعها • وأصبح الفن تجريداً رمزياً لتجربة انسانية فى مداها الكامل فى ظل ألوان الضغط • وهو تجريد ذو قيمة ، لأن الفن العظيم يمتلك فعلاً تلك القوة الأساسية ، وهو تجريد رغم أى شئ ، بسبب أن نشاطاً اجتماعياً عاماً قد فرض عليه أن يكون فى نطاق ضيق محدود ، وأن الأعمال الفنية الفعلية تحولت جزئياً الى أيديولوجية دفاع عن النفس • ولم يقدم هذا الوصف بفرض الانتقاد ، بل هو حقيقة حرة بنا أن نتعلم تقبلها • وتوجه شجاعة قوية ، ومنفعة حقيقية ، وإن كان تبسيطاً أيضاً ، فى مزاعم الرومانتيكية من أجل الخيال • كما توجد شجاعة أيضاً فى الضعف ذاته الذى نجده ، أخيراً ، فى الدفاع الخاص عن الشخصية ، وتوفرت ألوان البصيرة انميقية ، وأعمال فن عظيمة فى مجال التطبيق • لكن ، فى ظل ضغط الحياة المستمر ، وجدت الحرية الكاملة للعبقريّة مشقة متزايدة فى توافيقها مع حرية السوق الكاملة ، ولم تحل الصعوبة بخلق صورة مثالية عليها بل أخففتها هذه الصورة • وإن الصفحات الأخيرة فى كتاب شيللى دفاع عن الشعر • مؤلمة فى قراءتها • وتحول فجأة حملة المهارة الخيالية السامية الى « مشرعين » ، فى ذات اللحظة التى اجبروا فيها على النفى الفعلى ، والوصف الذى قدم لهم باعتبارهم « غير معترف بهم » ، وينبغى أن يكون هذا الوصف مجرد حقيقة تتقبل فقط من الناحية النظرية ، حمل معه أيضاً العجز الذى أحسه جيل ما • ثم يطالب شيللى فى نفس الوقت بأن الشاعر :

« ينبغى أن يكون بشخصياً أسعد البشر وأحسنهم وأحكمهم وأكثرهم امتيازاً » ( ٢٨ ) حيث ينصب التأكيد على لفظة ينبغى بشكل قاسٍ ولا مفر منه • وتعمل الضغوط - وهى هنا شخصية مثلما هى عامة وباعتبارها رد فعل دفاعى ، على فصل الشعراء عن بقية البشر ، وتضعهم فى مرتبة الشخص العام الذى رفع الى درجة مثالية وهو الشاعر أو الفنان واستقبلت هذه الفكرة على نطاق واسع وأحدثت ضرراً بالغا • وكان ما التجأ إليه يمتد الى ما وراء الجماعة وهو « الوسيط » • : المخلص ، الزمن ، ( ٢٩ ) •

وكان يجب أن يوجد فى انجلترا ١٨٢١ ، وفى نهاية الأمر ، محكمة استئناف عليا من نوع ما • وليس من المحتمل ، عندما نتذكر حيوات أى من هؤلاء الرجال ، أن ننحرف الى نزق مقاضاتهم ، لكن سيكون من الأفضل أيضا ، اذا استطعنا أن نتجنب نزق الدفاع عنهم • فالقضية بأسرها انتقلت الى تجربتنا المشتركة ، لتستقر هناك ، مشكلة أو غير مشكلة ، لكى تتحرك وتكون موضع الفحص والمسألة ليست روحهم بقدر ما هى روح العصر » (٣٠) •





## مقالات مل عن بنتام وكولردج

تعد مقالات جون ستيورت مل عن جيمس بنتام وصمويل تايلور كولردج (★) إحدى الوثائق الذائعة الصيت في تاريخ القرن التاسع

(★) بنتام هو الذى وضع أسس مذهب المنفعة وزعم أن مصدر السلوك هو المنفعة الشخصية والصفة الأساسية في البشر هي الأنانية وأن مقياس الخير الوحيد هو تحصيل أكبر قدر من اللذة وبذلك لا تعدو الأخلاق أن تكون تنظيماً للأنانية وهي ترتبط بالمنفعة واعتبر الخير هو اللذة الوحيدة والشر هو الألم . ومذهب المنفعة في جوهره هو مذهب فردى يجعل الفرد مقياس كل ما في الوجود وهكذا عبر مذهب المنفعة عن الاتجاهات الاقتصادية الفردية أسبق تعبير وأقواء .

أما كولردج فقد كان ناقدًا وأديبًا أكثر من كونه صاحب مذهب نظري وقد تميز بطفلية متنازة وحساسية مرهفة واتجه في تفكيره الفلسفي إلى الدين حيناً والتصوف حيناً آخر وأمن بقدرة الحسد على الوصول إلى صميم الأشياء وقنعه على التفكير وبذلك جعل الدين مسألة تجربة وحس وحمل - وكان محافظاً في السياسة ورع من شأن التقاليد والتراث القرمي . لكن تأثيره الهام يتجلى في الأدب والنقد وخاصة نظريته في الخيال التي وضع عن طريقها مبدأ « الوحدة المضموية » وقدم في هذا المجال مساهمات فعالة ومؤثرة جعلت بعض النقاد يتفقدونه أساساً لتقسيم تاريخ النقد الأدبي إلى عصريين ، العصر الذي سبقه والعصر الذي أتى بعده .

وقد سار مل على النهج الذي اختطه بنتام ولكن طوره وامتد به إلى مجالات عديدة وحاول للزج بين المبادئ الليبرالية والإصلاح الاجتماعي ولم يتخل عن المبادئ العامة للحرية الفردية والناقضة الحرة ، وتميز بالروح التوفيقية التي تتوسط دأماً المدارس الفكرية المتصارعة وقد حاول أن يقيم من الانتقائية والتوفيق ملها على القبول العام .-

وكان مل في حديثه عن كولردج وبنتام أول من عرض التقابل الحاسم الذي انقسمت إليه الحياة الروحية لتصره إلى معسكرين متخاصمين . واعتبرهما معبرين عن التقابل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأحس بضرورة التوفيق بينهما . ورأى أن فلسفة بنتام لم تتناول إلا الأمور الخارجية الظاهرة فلم تنفذ إلى جوهر الأشياء وبذلك اختلف معه في فهم الطبيعة البشرية وتقسيم دوافعها . ورأى أن كولردج تناول هذه القضايا الجوهرية ملقياً عليها الضوء واعتبر نزعه المحافظة سلاحاً قوياً لنقد الشرور التي سادت عصره وهي تقترب في هدفها من الحركة الإصلاحية أكثر من اقتراحها من الفلسفة المحافظة الحديثة . وهكذا حاول مل أن يجمع بين هذين الفكرين ويوحد بينهما ومن الواضح أن كولردج أثر عليه بعد أن ضعف ارتباطه ببنتام - للترجم \*

عشر الفكرى . وان إعادة طبعها حديثا ، ومع مقدمة دكتور ف. ر. ليفس Leavis المثيرة للاهتمام أمر له قيمته وجاء فى وقته المناسب . وتجمع المقالات بين « عقلى انجلترا العظميين اللذين أثمروا كثيرا فى عصرهما » على حد قول مل ، وكما يتضح جليا من قراءة المقالات فانها لم تجمع بين عقليتين بل شملت ثلاث عقليات . فكون أن مل تأثر ببنتام وكولردج وصححهما يدل على استيعابه لهما وتوضيحه أفكارهما . وبذلك لم نلمس جهدا عقليا فرديا بالغ القدرة فحسب ، بل شاهدا على عملية كانت لها دلالة تمثيلية وتعبيرية عامة . وما بذله مل لكى يستوعب حقائق كلا الموقفين المثالى والنفعى ويوحدهما بالالتجاء الى التمييز بينهما واستبعاد ما هو متعارض انما هو فى خاتمة المطاف استهلال لجزء ضخم للغاية من تاريخ التفكير الانجليزى اللاحق : وبخاصة الجزء الاكبر من التفكير الانجليزى المتعلق بالمجتمع والثقافة .

واذا نظرنا الى المسألة بهذه الطريقة ، فسوف نتحاشى الوقوع فى الخطأ الذى سرعان ما يبرز بصدد هذه المقالات : وهو الخطأ الذى يفترض أننا نقرا حكما منحصفا على أفكار بنتام وكولردج ، وخلاصة لا تشوبها شائبة من عمل محايده عظيم . ولهجة مل معقولة دائما ، ومهارته التكنيكية فى الايجاز والتمييز واضحة ، لدرجة أن تلك النتيجة تلوح متطلبة بكل تأكيد . ومع ذلك فليست المقالات حكما قضائيا ، انما هى جهد عقل خاص - وهو عقل جد متميز - ينشد التوفيق بين موقفين شديدي التعارض . واعتقد مل أنه يمكن تصفية جميع هذه الاختلافات بالتفكير العميق المتروى . ويرجع ايمانه فى امكانية التوفيق بين الموقفين المتباينين الى ادراكه لهما من ناحية عقلية على وجه التقريب فحسب ، وتلك كانت عادته ، ويمكن أن يتحقق هذا التوفيق اذا استطعنا فقط ألا نكون متحيزين وألا تكون لنا أغراض خفية ( كما ظن أنه غير مستحيل ) . الا أن المقالات تعبر أيضا عن حدث ، مرحلة معينة ، فى تطور مل الفكرى الخاص . ولأنها كتبت فى أعوام ١٨٣٨ و ١٨٤٠ ، فهى تنتمى الى فترة كان فيها رد فعل مل ضد مذهب المنفعة فى أقصى مرحلته الحرجة . والتوازن الخاص أو مظهر التوازن الذى أنجزه هنا لم يصنه تماما فيما بعد . وتؤكد هذه النقطة عندهما نذكر أن أصدقاء المنتمين الى مذهب المنفعة لم يعتبروا المقالات انتقالا من قضية Thesis بنتام عبر « تقيضه Antithesis كولردج » لكى تصل الى « تركيب جديد Synthesis » ، انما اعتبروها ردة لا غير ، وخضوعا لـ « صوفية المانية » . ويمكن أن يكونوا - بصفتهم عقائديين ذوى أفق ضيق - على خطأ بالفعل فيما قالوه ، الا أن مل لم يولد فيهم الاحساس على الأقل بأنه يقف على الحياد . فضلا عن أن مل

بدأ يتخلص من تأثير كولردج ، بعد مقالته التي كتبها عنه مباشرة ، وفي كتابه الاقتصاد السياسي ثم بخاصة في كتاب فحصي فلسفة سير وليام هاملتون وسحب عامدا كثيرا من الرضى - الذى منحه هنا لكولردج .

وقد يكون مناسباً أن نبدأ فحصنا التفصيلي للمقالات بفقرة من مقالته عن كولردج :

« ان جميع دارسى الانسان والمجتمع الذين يتوفر لهم ما هو مطلب اساسا للقيام بدراسة صعبة للغاية ، وهو احساس مناسب لما فيها من مصاعب ، يدركون أن الخطر المحقق ليس هو بالدرجة الأولى احتضان الزيف محل الحقيقة ، مثلما هو اعتبار جزء من الحقيقة كالحقيقة كلها . كذلك يبدو معقولا القول بأن كلا الطرفين في كل مجادلة على وجه التقريب من المبادلات الأساسية في الفلسفة الاجتماعية ، السابقة أو اللاحقة ، «حق فيما يثبت» رغم خطئه فيما ينكر ، زانه اذا قدر لأحدهما أن يضيف آراء الطرف الآخر الى آرائه الخاصة به ، لما احتاج الالجهد قليل حتى لتستقيم نظريته » (١) .

وينبغي الإشارة الى أن منهج مل يتسم بالعقلانية التامة . فليست المسألة في الحياة أن الآراء المجردة للمفكرين المتعارضين ينبغي أن يكمل بعضها بعضا بكيفية نافعة ، لتكون ما يسمى بنظرية مستقيمة مع ذاتها . والحق أنه يجب أن نسأل عما اذا كان من الممكن أن تفيد تلك الطريقة ، حتى في حد ذاتها ، عندما نضع في الاعتبار منحها لعزل هذه (النظريات) عن تلك الارتباطات ، وتلك التقويمات الخاصة ، وتلك المواقف الحية ، حيث لا يمكن أن تصبح هذه « النظريات » ذات فعالية الا من خلالها . وهذه النقطة حاسمة ، ومع ذلك ما زال ايمان مل بمطعمه صادقا . وجدير بالذكر سرده للتعارض الاساسى حيث يقول :

« اذا أخذنا على سبيل المثال القضية التى ننظر الى المدى الذى استفادته البشرية من الحضارة . فأحد المراقبين يبهره تعدد وسائل الراحة المادية ، تقدم المعرفة وانتشارها ، تحلل الخرافة ، تسهيلات المعاملة المتبادلة ، لبن البشر بين الناس ، أفول الحرب والنزاع الشخصى ، الحد المستمر من طغيان القوى على الضعيف . الأعمال العظيمة التى أنجزت فى نطاق الكرة الأرضية كلها بالتعاون بين الجموع البشرية : ومن ثم يصبح هذا المراقب تلك الشخصية المألوفة بل الشائعة التى تعبد « عصرنا المستنير » (٢) .

وهنا تجريد للاتجاه التحررى ( اللبرالية ) بقدر كاف من الانصاف . ويواصل قوله :

« ويركز مراقب آخر انتباهه . لا على قيمة هذه المزايا ، بل على

التمن الباهظ الذى دفع لها وهو يتمثل فى تراخي الطاقة والشجاعة الفرديين ، وضياح الاستقلال الذاتى بكبرياته وثقته واستعباد نسبة ضخمة من البشرية لاحتياجات مفتعلة . وتهرب البشر المختن حتى من ظلال العذاب ، وسير حياتهم على وتيرة واحدة بطريقة كثيفة غير مثيرة ، والتفاهة المجدبة ، وإفتقار أى فردية متميزة فى شخصيات البشر ، والتباين بين الفهم الميكانيكى الضيق ، الذى تولد حياة تنفذ فى تنفيذ مهمة محددة بقواعد محددة . وبين القوى المتنوعة لانسان الغابات ، الذى يعتمد فى بقائه وسلامته فى كل لحظة على قدرته فى تكييف الوسائل للغايات تكييفاً ارتجالياً ، والأثر المدمر للمعنويات الناجم عن الفوارق الضخمة فى الثروة والمنزلة الاجتماعية ، وعناء الجماهير فى البلاد المتحضرة ، الذين نادراً ما توفر لهم احتياجاتهم بطريقة أفضل مما توفر للمتوحشين ، بينما تقيدهم الآف الأصفاة فى مقابل ما يتمتع به المتوحشون من حرية وعوامل مثيرة تعد تعويضاً لهم « (٣) » .

وهذا تجميع لعدة أنواع من النقل لما يسميه مل « بالحضارة » ، وقد يكون من الأصوب تسميته التصنيع استناداً الى بعض التفاصيل الواردة فيه . ويلاحظ مل أنه :

« لا يمكن أن يختلف مفكران اختلافاً تاماً باكثر مما اختلف المفكران اللذان افترضنا وجودهما وهما - عابد الحضارة وعابد الاستقلال ، عابد الحاضر وعابد الماضى السحيق . ومع ذلك فإن كل ما هو ايجابى فى آرائهما حقيقى ، وسنرى كيف يمكن أن يكون يسيراً أن تسير فى طريق أحدهما ، اذا كان أى نصف للحقيقة هو الحقيقة كلها ، وكيف يمكن أن تكون جسامه الصعوبة فى صياغة مجموعة تطبيقية من القواعد تجمع بينهما ، وهى صياغة من الضروري القيام بها » (٤) .

ويبدو هذا القول معقولاً ، لكن الموقفين المتعارضين كما وصفهما مل يناقض كل منهما الآخر لا فى التقويم فحسب ، بل فى الواقع من بعض الجوانب . وزاد من اضطراب التباين ادخال حجج تومى الى فترات تاريخية مختلفة . وبعض النقل الكامن فى الموقف الأخير هو نقد لفترة الانتقال الى التصنيع ، وبعضه مرة أخرى هو التباين لا بين العامل الريفى والعامل الصناعى ، بل بين الانسان المتحضر وبين المتوحش النبيل عند روسو - أى « انسان الغابات عند مل » . ومن السير اذن القول ان أية نقطة من النقاط الكثيرة « حقيقية ايجابية » ، وأن فكرته عن « مجموعة تطبيقية من القواعد التى تجمع بينهما » تلوح بعيدة عن المعقولة ويحشد مل آراء فى واقع الأمر ، ويجمعها بطريقة تعسفية ، بدلا من أن يولى

الانتباه لتعارض القيم الذى تولده طرز مختلفة من التجارب ، التى تنبع من طرق مختلفة فى الحياة . ولا يقترب فى هذه النقطة من الواقع الى فى أى جانب من جوانبه . وكان لكوبيت من جانب ، وكولردج من جانب آخر آراؤهما الخاصة عن « الثمن الباهظ الذى دفع من أجل الحضارة » ، واستبداه من واقع التجربة ، ولكن كانا محددين فى موقفهما من الحضارة لأن تجربتهما كانتا حقيقتين . فلم يعتبر كوبيت « كثرة وسائل الراحة المادية » و « عناء الجماهير » حجتين متعارضتين ، انما اعتبرهما مظهرين للحضارة واحدة بذاتها ، وبذلك فإن تباينهما ذاته امر يتعلق بشوعية الحضارة التى نعيش فى تجربتها . وأشار كولردج ، فى نقده « الفهم الميكانيكي الضيق » ، الى امر ايجابى افضل من « انسان الغابات » الذى لم يعرف عنه ، فى نهاية الامر ، روسو أو مل أو أى شخص من المحتمل أن يشترك فى المناقشة أى شئ يستحق التدوين ، وينبى علينا أن نحدد بدقة أكثر ( المتوحش ؟ - الصائده الأبيض ؟ ) قبلما نقول ، حتى من أجل المناقشة ، أنه رمز عادل ، للاستقلال . انى أبرز هذه النقاط لأنها تبين المدى الذى يستطيع به مل أن يفصل الآراء والتقويمات عن كل من التجربة والواقع الاجتماعى .

ويقف مل على أرض أكثر ثباتا ، وتعود اليه سيطرته المعتادة على مادته عندما يصف تمارضا آخر فيقول :

« وكذلك أيضا ، يرى شخص حاجة جموع البشرية الضمخة لأن يحكمها ذكاء وفضيلة على درجة من السمو أعلى مما تمتلكه . كما يتأثر تأثرا عظيما من الأذى الذى يلحق غير المتعلمين وغير المهذبين عن طريق فطامهم عن جميع عادات التبجيل ، والالتجاء اليهم باعتبارهم محكمة قادرة على حسم أعقد المشاكل ، وجعلهم يعتقدون أن فى استطاعتهم أن يكونوا نورا لا يهتدون به فحسب ، بل أن يمنحوا التاموس لمن هم أفضل منهم ثقافة . فضلا عن أنه يرى أن ترقية التهذيب وتطويره الى مرحلة أبعد تتطلب وجود الفراغ الذى هو الصفة الطبيعية لاستقرائية ورائية ، فهذه الفئة تمتلك جميع الوسائل التى تسهل لها اكتساب التفوق العلى والخلقى ، ويمكنها أن تهب الجماعة دوافع كثيرة الى هذه الوسائل دون أن تصيبها أدنى خسارة » ( ٥ ) .

وهنا الإيجاز رائع . وكذلك أيضا عرض مل لما أثر من اعتراضات على هذا الموقف :

« لكن ثمة مفكر آخر مختلف جدا عنده هو الآخر قدر مساو من الحقيقة ، ذلك الذى يقول أن الانسان المتوسط ، حتى الفرد المتوسط

في أرسيتقراطية ما ، اذا تمكن من أن يخضع مصالح غيره من البشر لتقديراته الخاصة أو لفرائض منفعته الذاتية ، فإنه لن يتردد في أن يفعل هذا ، وأن جميع الحكومات في كل العصور قد فعلت ذلك ، بمقدار ما سمح لها ، وإلى حد مدمر بشكل عام ، وإن العلاج الوحيد الممكن هو ديمقراطية خالصة ، حيث يصبح بها الناس حكام أنفسهم أولا يمكن أن توجد لديهم رغبة إنانية في ظلم أنفسهم » (٦) .

وليس هذا هو الاعتراض الوحيد على الموقف السابق ، انما هو ما ينبغي أن نتوقع أن يتابعه مل ، وهو الاعتراض الذي يجب أن يخطر له بشكل طبيعي ، باعتباره أحد الذين تدرّبوا على طريقة تفكير مذهب المنفعة . ويستمر في رؤية تقدم هذا الصراع في الموقف السابق طبقا لاتجاه ذبذبة البندول .

« نحتّم كل زيادة في أي اتجاه رد فعل مطابق لها ، ولا تصلح الأمور الا بأن يقل ابتعاد البندول في كل ذبذبة عن الوسط ويزداد التحسن عندما يستقر البندول نهائيا في الوسط » (٧) .

ولا يحتاج الأمر الى تأكيد أن هذه النظرة للأمر قدر لها الشيوع : فعندما يتطرق الشك الى الانجليز ، يتخيلون بندول الساعة . لكن الأمر لا يزال غير كاف ، طالما أنه يقتصر على تطور الفكر ويعمل العلاقات المتغيرة لهذه القوى الفعلية في المجتمع التي تسعى الى أن تتحرك في اتجاه أو آخر . ومع ذلك فإن إيضاح مل للنظريات السميامية المتعارضة أكثر سدادا من عرضه لما يمكن تسميته بالاعتراضات « الثقافية » على الحضارة الصناعية الحديثة . وبقيت معه مناهج التفكير النفسي وتقاليد ، حتى عندما كان يرتاب في بعض القضايا النفعية ، أو يعترف بمزايا الأوضاع التي توصل اليها بطريقة مفارقة . ولننظر مثلا ، في تمييزه الشهير بين الموضوعين اللذين قدمهما :

« دفع بنتام البشر - أكثر من غيره - الى أن يسألوا أنفسهم تجاه أي رأى قديم أو مستحدث : هل هو حق ؟ كما دفعهم كولردج الى أن يسألوا أنفسهم : ما معناه ؟ » (٨) .

وهذا قول دقيق ويزيد الأمور وضوحا ، على الرغم من اننا يجب الا ننهم كولردج بعدم الاكتراث بالحقيقة . ومع ذلك لا يمكن أن يتطرق إلينا الشك في الموقف الذي يسأله مل عندما نأخذ بعين الاعتبار التمايز الذي يقدمه كما هو . وبني نقده لبتنام على سؤال : هل هو حق ؟

« لكن هل هذه النظرية الأساسية لفلسفة بنتام السياسية حقيقة شاملة ؟ » (٩) .

هذه عند كل النقاط الهامة على نغمة البحث . وهو على نفس المنوال مع كولردج ، يغربل ما يعتبره حقاً ، وينحى جانباً : ما هو زائف . ومن الطبيعي أن يرتاب المرء بدرجة ما فيما إذا كان يوجد اختلاف ذو دلالة بين سؤال : هل هو حق ؟ وسؤال ما معناه ؟ غير أن تأكيد مل يصلح لأن يبرز بوضوح شديد عاداته في تناول الموضوعات .

ومل أقرب الى بنتام منه الى كولردج في المسائل الأساسية . وهو . كذلك ، أقرب الى عاداتنا الطبيعية في التفكير . ومن المؤكد أن هذه المقالات أسفرت في إحدى نتائجها عن نقد شديد للتدمير لبنتام :

« جعلته معرفته البالغة الضخامة بالمشاعر الانسانية لا يعرف الا القليل عن التأثير الذي يحدث هذه المشاعر : وزاغت منه جميع الأفعال الدقيقة ، لكل من أثر العقل على ذاته ، واثار الأشياء الخارجية على العقل ، ومن المحتمل أن أحد الذين حاولوا دائماً . في عصر بلغ درجة عالية من التعلم ، أن يقدموا قاعدة تستوعب السلوك الانساني كله ، لم يبدأ بمفهوم محدود للغاية سواء عن العوامل المؤثرة في السلوك الانساني ، أو تلك التي ينبغي أن يتأثر بها » (١٠) .

وان تعليق مل على بنتام ذو طابع شخصي . لكن أولئك الذين عارضوا مذهب المنفعة تمسكوا بهذا التعليق بشكل طبيعي باعتباره نقداً عاماً للمذهب كله . وقد أصبح الآن أحد عناصر ذلك النقد المألوف للتفكير الاجتماعي « المذهب » وهو نقد يرتكز على المبدأ القائل بأن المتمذهبين لا يعرفون الطبيعة الانسانية الحقيقية الا معرفة غير كافية . ويحرص مل على ألا يقدم بنفسه هذا التطوير ، فكيف استطاع أن يفعل ذلك في حقيقة الأمر ؟ وتعليقه الخاص على نفسه جاهز تحت أيدينا :

« لم أكن ولداً كالأولاد ، لم ألعب الكريكت على الإطلاق . ومن الأفضل أن تدع الطبيعة تشق طريقها المعتاد » (١١) .

أو يقول مرة أخرى :

« وحتى بالنسبة للعدد الضئيل من زملائي عندهذ ، وهم أكبر مني سناً ، فإن أحلامهم الاستدلالية التي تتسلسل في دقة وإلف في موضع أو آخر ، وبدرجة أو أخرى ، تصوبها وتحدها خبرتهم في الأحداث الواقعية ، بينما كنت تلميذاً وقد حديثاً من مدرسة المنطق ، لم أتجاوز أبداً مع واقعة . لم أر أبداً واحدة ، لم أعرف أي نسق من الأشياء هي .

وقد استخرجت من مقدمات مفترضة استدلالات الآخرين ثم استدلالاتي الخاصة « (١٢) .

وقد أسى في الغالب استغلال التربية الشهيرة الضائفة التي فرضها جيمس مل على ابنه بفضل معاونة نصوص مثل هذه . وعندما أقرا مثل هذه التعليقات ، أريد دائما أن أقدم الملاحظة الثانوية التي تقول « ومع ذلك ، أثمر هذا النظام جون ستيورات مل في خاتمة المطاف » . ومن أجل الخير أو الشر — وبالتأكيد ، من أجل الخير أساسا — أنتجت الدربة الصعبة مثلا رائعا لذكاء من نوع فائق الروعة ، وليس هذا هو الأمر الوحيد الذي اتفق عليه . فالاستقصاء المنهجي في المجال الذي تعمل فيه المؤسسات الإنسانية ، والمساعي المنهجية لاصلاحها واستنباط وسائل تكنيكية من أجل زيادة اصلاحاتها : كل هذه نشاطات انسانية ايجابية عظيمة ، ولا يؤثر كثيرا الاعتراض عليها باسم « الطبيعة الانسانية » حتى في ظل أقصى الحالات التي فرضت فيها نفوذها . ولا يرفض مل المناهج التي تميز التفكير النفعي ، عندما يبرز نقائص بنتام الشخصية . انما يشغل نفسه ، بالأحرى ، بالقضايا التي يثيرها موقف جديد ، وهي قضايا مختلفة في بعض الاعتبارات الأساسية عن تلك التي اهتمت بنتام بصالحيتها . وقد كان مذهب المنفعة في مرحلته الأولى نظرية ملائمة تماما للطبقة الوسطى الناهضة ، التي تسعى الى تأكيد قوتها النامية بواسطة الاصلاحات الموجة ضد امتيازات الارستقراطية . وقد تولدت النظرية كلها بقيم تتلاءم مع طرق الانتاج الجديدة ، ومن الحق أن نقول ان هذه المرحلة الأولى من مذهب المنفعة ، في إنجلترا ، صلحت لأن تخلق المؤسسات السياسية والاجتماعية التي توائم المراحل الأولى من الثورة الصناعية . وتمثلت ذروة هذا الجهد في قانون الاصلاح الصادر في عام ١٨٣٢ . واختص مل بقضايا الفترة التالية ، بما كتبه في السنوات التي أعقبت مباشرة صدور هذا القانون . وقد زعم بنتام بأن الحكومة الصالحة استندت الى مسئولية الحكام تجاه .

« أشخاص تتفق مصلحتهم الواضحة التي يمكن التعرف عليها : مع الغاية المنتظرة » (١٣) .

وقد قطع قانون الاصلاح شوطا طويلا نحو ضمان هذا ، من أجل تلك الطبقة التي كانت توجه الثورة الصناعية . لكن مل ارتأى الآن حتمية تطوير هذا المبدأ ، وإن « الأغلبية العددية » ، التي يجب خدمة مصلحتها « الواضحة التي يمكن التعرف عليها » ، من الضروري أن تحدد بطريقة مقابلة . وكانت الديمقراطية السياسية الكاملة هي البند الجديد الذي



طرح على جدول الأعمال ، ورأى مل فى هذا عدالة منطقية استمدتها من مقدمات بنتام كما فهمها ، ورأى أيضا ما يمكن أن ينجم عنه التطوير من أخطار فى تقديره : وبوجه خاص ، طغيان الرأى والتحيّز - أى « رغبة الأغلبية » فى انتهاك رأى الأقلية وربما قهرها . وعندما كتب كوبيت « الأيام المائة الأخيرة للحرية الإنجليزية » ، كان مهتما بالجهود التى تبذلها حكومة تسليطية لقهر أخطر من يزود عن الإصلاح . وعندما جاء مل ليكتب مقالته « فى الحرية » ، كان التأكيد قد انتقل وتغير ما دفع مل الى أن يتحرك مع زمنه ويسايره . وكان الاهتمام الأساسى ، الآن ، يناصر الحفاظ على حقوق الأفراد والأقليات فى مواجهة الرأى العام والدولة الديمقراطية . ووجد مل أن كولردج عظيم الفائدة فى هذا الموضوع ، وبخاصة فكرته عن الطبقة المحيطة على نطاق الأمة كلها (Clerisy)

« من أجل تهذيب التعليم ومن أجل بث نتائجه بين الجماعة ... فانا نأخذ بعين الاعتبار التشييد النهائى لهذا المبدأ الأساسى ليكون أحد المنافع الدائمة التى يدين بها العلم السياسى عند الفلاسفة المحافظين » (١٤) .

أسس مل دفاعه عن الحرية الفردية على حجج أخرى أساسية ، غير أنه ارتأى المنفعة الناجمة عن طبقة يبنو بوضوح أنه لا مصلحة لها ، فى مواجهة طغيان « المصلحة » .

وعندما كان مل يكتب هذه المقالات أدرك ما هو أخطر من طغيان الأغلبية ، وهو الخطر الذى ترتب على نجاح الفترة الأولى من الثورة الصناعية ووجد فى الحياة القومية التى سادها المبدأ التجارى « دعه يعمل » :

« يرى بنتام أن العالم يتكون من مجموعة اشخاص يسفى كل منهم الى تحقيق مصلحته المنفصلة ومتعته المستقلة » (١٥) .

وكانت هذه هى الحرية ، أو الحرية الفردية ، لا كما حددها المفكر مل ، طبقا لحرية الفكر ، بل كما قد حددتها الطبقة الصناعية الناهضة ، بمعونة خيال بنتام لها ، وطبقا لحرية : « أن يفعلوا ما يشاءون بما يمتلكون » . وفى مواجهة هذا ، كان على مل أن يعيد النظر فى أسس الفكر النفعى ، ووصل بالتالى الى ما يحتل أن يكون حكمه الأساسى على بنتام :

« يمكن أن تعلم فلسفة مثل فلسفة بنتام ... الوسائل الخاصة بتنظيم وترتيب مجرد الجانب التجارى للتدابير الاجتماعية ... ولن تفعل شيئا من أجل مشاغل المجتمع الروحية وماعدا كونها فى بعض

الأحياء وسيلة تستعملها نظرية أسمي ) ، ولا تكفى بذاتها حتى من أجل المصالح المادية ... وكل ما تستطيع فعله لا يتعدى تبيان الوسائل التي يمكن بواسطتها حماية مصالح المجتمع المادية ، في إحدى الحالات المعنية من التفكير القومي ، وذلك إذا استثنينا السؤال الذي يجب أن يحكم به الآخرون بما إذا كان استخدام هذه الوسائل من الممكن أن يكون ذا تأثير ضار على الشخصية القومية ، (١٦) .

ومن الواضح هنا ، أن نقد كولردج كان مناسباً . كما يشتمل في أسئلته الشهيرة ، في دستور الكنيسة والدولة  
 Constitution of Church and State

« هل ارتقت الرفاهة القومية ، وسعادة الشعب وغيره مع زيادة الثراء الوقتية ؟ وهل العدد المتزايد من الأفراد الأثرياء هو الذي ينبغي أن يكون مفهوم ثروة الأمة ؟ (١٧) .

أو يقول مرة أخرى :

« من الأمور العادية أن يصبح مائة ألف عامل ( ميز هذه اللفظة ، لأن الألفاظ التي بهذا المعنى هي أشياء ) في حالة من البطالة على الفور في أحياء صناعة القطن ، وأن يجدوا أعانة معسودة باعتمادهم على الرؤساء القساة من أجل حصولهم على الطعام . ومن الممكن أن تقدم النظرية المالتسية حقا بعض وسائل الراحة ، لو لم تكن هذه المشكلة معقدة . وعندما تقول لأحد البشر « ليس لك عندي مطالب ، إنما عليك دور معين تؤديه في العالم ، فأنا كذلك في دور محدد . ولو كانت الأمور في وضعها الطبيعي بالفصل وكنت أمتلك طعاما فمن الواجب أن أهبك بعضا من التماطل ، ومن الانسانية ، ولكن في هذا الوضع الاجتماعي المتقدم والمقتل ، لا أستطيع أن أهبك ما يجلب لك الراحة ، فيجب عليك أن تجوع . لأنك أتيت إلى العالم في وقت لم يعد يستطيع فيه أن يقيم أودك » . فماذا يمكن أن تكون إجابة هذا الإنسان ؟ من الممكن أن يقول ، أنك تتنصل من كل ارتباط بي ، وليس لي عندك مطالب ؟ ولا يمكن إذن أن تكون على واجبات تجاهك ، وسوف تيسر لي هذه المغفرة أن أمتلك ثروتك . ويمكنك أن تخلف وراثة قانونا يستطيع شنقي ، ولكن أين هو الإنسان الذي رأى الجوع المحقق أمام عينيه ، ثم خشي من الشنق ؟ »  
 إن هذا التطبيق الكريه الذي يضع في اعتباره دائما فقط ما يلوح لازما في فترة بعينها ، ينفصل عن جميع المبادئ أو مذاهب العمل المتطورة ، ولا ينصت أبدا إلى العواطف الصادقة والصائبة في طبيعتنا الأفضل ، وهو الذي قاد قساة القلوب من البشر إلى دراسات الاقتصاد السياسي ، وهو

الذى حول برلماننا الى جمعية حقيقية للامن العام • وتستخدّم فيه كل ألوان القوة الممكنة ، وسوف تحكمنا في سنوات قليلة اما ارسطراطية أو أوليجارشيه ديمقراطية حقيرة ، وهذا هو الاحتمال الاكبر ، والتي تتكون من مجموعة من الاقتصاديين تمتاز بذلاقة اللسان ، والتي من الممكن أن يكون أسوأ أشكال الارستقراطية نعمة لو قورن بها « (١٨) »

ومن المفيد في تذكر التركيب الذى تولد عن ردود الأفعال في هذه الفترة أن نلاحظ أن تعليق كولردج هذا كان يجب أن يكتبه كوبيت على وجه التقريب ، وباليقين فإن نقطة البدء في حجته استخدمها كوبيت مرارا ، والإجابة المتوقعة من الرجل الفقير قد اكدها كثيرا •

وما أخذه مل على كولردج أشارت اليه بانصاف عبارة « ينفصل عن جميع المبادئ أو مذاهب العمل المتطورة » • وكان مل قوى الذكاء بحيث يفترض أن نقاص مذهب معين - وهو هنا مذهب بنتام - كانت عبارة عن نوع من الحجة ضد المذهب في حد ذاته • ودائما ما يوجد مذهب من نوع معين : ويمكن أن ينشأ ذلك المذهب ونتيجة لذلك يمتزج « بطبيعة انسانية » خائفة ، بينما يمكن لمذهب آخر أن يتحمده ، وقد يسمى مذهبا عقائديا وتجريديا لأنه مازال في المرحلة النظرية • والحجة التي تعادى المذهب في حد ذاته انما تعبر عن جهل أو تعد نوعا من المشاكسة • وما أعجب مل ، عندما أعاد النظر في مذهب بنتام ، هو التاكيد الذى تضمنته لفظة كولردج الأساسية : متطور • وهو أراد أن يدخل مبدأ ، أو مذاهب عمل متطورة لتحسين مذهب لا يقدر الا على « مجرد الجانب التجارى للتدابير الاجتماعية » ، ولا يقدر حتى على هذا الجانب التجارى الا بدرجة غير كافية • وماذا ينبغي أن يكون عليه هذا المبدأ الجديد ، أو المذهب المتطور ؟

• ان الخاصية التي تميز بها اتباع المدرسة الكولردجية - الألمانية ، هي أن نظريهم امتد الى ما وراء الجدل المباشر ، حتى بلغ المبادئ الأساسية المتضمنة في كل تلك النزالات • وكانوا أول من بحث ونشد الفهم الشامل والعيق في القوانين الاسـتقرائية الخاصة بوجود المجتمع الانسانى ونموه ( اذا استثنينا أحد المفكرين هنا أو هناك ) • وبذلك لم تكن ثمرة عملهم دفاعا متحيزا متعصبا عن قضية بناتها بل فلسفة اجتماعية هي فلسفة تاريخية ، تحدت في الشكل الوحيد الذى مازال ممكنا ، ولم يتولوا الدفاع عن نظريات دينية وأخلاقية معينة ، بل ساهموا وهي اضخم مساهمة اضطلعت بها أى فئة من المفكرين في تكوين فلسفة للثقافة الانسانية • (١٩) •

والكلمة الأخيرة في هذه النبذة يجب إبرازها ، فالحقيقة - كما اعترف مل هنا بحق - أن فكرة الثقافة بدأت تسهل بشكل حاسم في التفكير الاجتماعي الإنجليزي ، منذ عهد كولردج . ويستمر مل قائلا :

« ونفس الأسباب ( كذلك التي أدت الى التأكيد الجديد على الدراسات التاريخية ) قد أدت بشكل طبيعي بنفس الفئة من المفكرين الى أن تفعل ما لم يكن في مقدور أسلافها تاديت من أجل فلسفة للثقافة الإنسانية . لأن اتجاه تفكيرها أجبرها على أن ترى في طبيعة التعليم القومي الذي يوجد في أي مجتمع سياسي ، السبب الأساسي لدوامه كمجتمع ، والمنبع الرئيسي لتقدميته في آن واحد : الأول عن طريق المدى الذي سار فيه ذلك التعليم باعتباره نظاما لاتضباط رادع ، وآخر عن طريق الدرجة التي تستخرج بها وتنشط المكتات الفعالة . بالإضافة الى أن علم اعتبار ثقافة الإنسان الروحية مشكلة المشاكل من الممكن ألا يتفق مع الاعتقاد الذي وجدته جمهوره من هؤلاء الفلاسفة في المسيحية ، ولا يليق باعترا فهم جميعا بقيمتها التاريخية والدور الأساسي الذي لعبته في تقدم البشرية . ولكن هنا أيضا ، علينا أن نلاحظ أنهم سموا الى مستوى المبادئ ، ولم يلتصقوا بقضية معينة . ولقد سميت ثقافة الكائن الإنساني الى ذروة غير عادية ، كما أن الطبيعة الإنسانية عرضت كثيرا من مظاهرها النبيلة ، لا في الاقطار المسيحية وحدها ، بل في العالم القديم ، أي في أثينا واسبرطة وروما ، وحتى البرابرة ، مثل الألمان ، أو الهمج الذين لم يرتقوا الى مستوى التهذيب بعد . من الهنود كذلك كان للصينيين والمصريين والعرب تعليمهم الخاص ، وثقافتهم الخاصة ، وهي ثقافة نجحت بدرجات متفاوتة مهما كان تأثيرها على المجموع . وقد كون كل شكل من أشكال الجماعة وكل ظرف اجتماعي نمط الشخصية القومية الخاص به ، يقطع النظر عن أي شيء آخر فعله . وماذا كان هذا النمط وكيف اتخذ شكله : سؤالان قد يتغاضى عنهما الميتافيزيقي . لكن الفيلسوف التاريخي لا يستطيع . وطبقا لهذا ، فإن الآراء التي تحترم الجوانب المختلفة في الثقافة الإنسانية . والأسباب المؤثرة في تكوين الشخصية القومية ، التي تخللت كتابات المدرسة الكولردجية الألمانية ، استطاعت أن تغطي كل ما كان له تأثير سابق أو التي سميت إليها في نفس الوقت أية مدرسة أخرى . وتلك الآراء هي القسمة التي تميز أكثر من غيرها الأدب الألماني في عهد جوته ، وانتشرت انتشارا كبيرا في الكتابات النقدية والتاريخية للمدرسة الفرنسية الجديدة مثلما انتشرت عبر كتابات كولردج وأتباعه ، ( ٢٠ ) .

وقرر مل أن التأكيد على لفظة ثقافة كان هو الطريق لتطوير تراث

مذهب المنفعة • واسترجع الأوضاع التي سادت قبل حركة الإصلاح التي ولد فيها ، واستخلص أنه :

« لم تكن هذه أوضاعا يمكنها أن تننى على ذاتها عند أى عقل جاد . وكان من المؤكد أنها تقتضى وجود صنفين من البشر فى فترة لن يطول أمدها كثيرا - يطلب أحدهما أن تنتهى النظم الاجتماعية والمعائيد التي ظلت قائمة حتى الآن ، ويرى الآخر أن تصبح حقيقة واقعية : يدفع أحدهما النظريات الجديدة الى نتائجها القصوى ، ويعيد الآخر تأكيد أفضل الغايات والمعاني التي تضمنها القديم . وبلغ النمط الأول ذروته العظمى عند بنتام ، والآخر عند كولردج . ونرى أن هذين النوعين من البشر ، اللذين لاح لهما واعتقدا أنهما عدوان ، هما حليفان فى الواقع . والإمكانات التي يستخدمها كل منهما إنما تمثل قطبين متعارضين لقوة تقدم واحدة عظيمة . والحق أن ما كان مكروها ويستحق الازدراء هو الأوضاع السابقة عليهما والتي يبذل كل منهما جهده لتحسينها بطريقته ولسنوات طوال » (٢١) •

وبطبيعة الحال فإن مل يتبسط فى الأمور عندما يتحدث عن التحالف القائم بين هذين « الصنفين من البشر » • ويلجأ الى التبسيط بطريقته المعتادة بواسطة تجرييد الآراء والمقاصد الفكرية من المصالح والقوى المحددة التي أصبحت هذه الآراء ذات فعالية من خلالها • وبعد أن تعرف على قيمة الإصلاح الذي اقترحه بنتام ، وجد طريقة للتعبير عن اعتقاده بأن الحضارة الصناعية ذات الإصلاح الحديث كانت غير كافية ومحدودة • فقد خلص كولردج الى نتائج محددة بشأن الفكرة التي تعتبر الثقافة محكمة إستئناف يجب أن تخضع لها جميع التدابير الاجتماعية • ويجب علينا أن نمنع النظر فى هذه الفكرة ، فى بعض فقرات كتاب دستور الكنيسة والدولة التي لم يقتبسها مل • ولننظر أولا ، فى الفصل الخامس الذى يقول فيه :

« يعتمد دوام الأمة ... وتقدمها وحريتها الشخصية ... على حضارة متواصلة ومستمرة فى تقدمها ، لكن الحضارة فى خد ذاتها إنما هى بخير ممتاز بالشئ ان لم تكن ذات تأثير مفسد بدرجة كبيرة ، ففى تورد المرض ، وليست عنفوان الصحة وأن أمة تمايزت على هذا النحو يصبح ملانما بوصف شعبها بأنه ذو مظهر براقي خادع أكثر من كونه مهتدا مزدهرا لأن هذه الحضارة لم تستند الى التهذيب ، والتطور المتناسق لتلك السجاياء والملكات التي تميز طبيعتنا الانسانية » (٢٢) •

ومن الواضح أن كولردج يحاول ، هنا إقامة مستوى من « الصحة » يمكن أن يخلق استجابة أكثر تحديدا من « الخير الممتاز بالشئ » الناتج

عن « الحضارة » . ويحدد هنا المستوى بلفظة Cultivation تهذيب - وهي المرة الأولى ، حقا ، التي تستخدم فيها هذه اللفظة لتشير الى وضع عام ، أى « حالة أو عادة » عقلية . ومن الطبيعي أن تعتمد هذه اللفظة على القوة الكامنة فى أهمية الصفة Cultivated مهذب التي ذاعت فى القرن الثامن عشر . وما يسميه كولردج هنا Cultivation « تهذيب » كان يسمى فى مكان آخر Culture ثقافة ، كما هو الأمر عند مل .

ويطرح كولردج مرة أخرى الفكرة العامة ذاتها فى نهاية مناقشته لوظيفة الكنيسة القومية قائلا :

« انها ذات أهمية خاصة بالنسبة للموضوعات التي نفكر فيها هنا ، وانه فقط بالحساسة المتوقدة التي تنشرها هذه الحقائق عند الكثيرين ، وبالأضواء المرشد المستمد من الفلسفة ، وهي أساس الأوامر الالهية وتمتلكها الصفوة ، يمكن سواء للجماعة أو حكامها أن يفهما فهما كاملا وأن يقدروا تقديرا صائبا ، التمايز الدائم والتباين الوقتي بين التهذيب والحضارة ، أو تفهم الأمة الدروس العظيمة فى قيمتها والتي يعلمها التاريخ ونجد أمثلة موضحة لها فى سجلاتها المدونة - التليفه والحديثه على السواء - تلك الأمة لا يمكن أن تكون على الاطلاق جنسا مهذبا للغاية ، انما يمكنها أن تصبح فى يسر جنسا أكثر تحضرا » (٢٣) .

« التمايز الدائم والتبساين الوقتي » ، فقد تحدث كولردج عن التهذيب باعتباره « الحانة المتقدمة الضرورية والاساسية لكلا : الديمقراطية والتقدم » .

واكد كولردج فكرة التهذيب ، أو الثقافة ، كفكرة اجتماعية . ينبغي أن تقدر على تجسيده أفكار حقيقية ذات قيمة . وقد كتب مل :

« لم يعترف بنتام أبدا بأن الانسان كائن قادر على طلب الكمال الروحي كفاية » (٢٤) . وكان ذلك الانسان قادرا قدرة عظيمة ، والحق أن طلب الكمال كان مهنته التي تنتهكها الحياة ، وقد تأكد بطبيعة الحال على نطاق متسع فى مكان آخر ، خاصة على أيدي الكتاب المسيحيين . لكن بالنسبة لم كولردج أول من سعى ليحيد ، وفقا لمجتمعته المتغير ، الظروف الاجتماعية لكمال الانسان . ويصب تأكيده كولردج فى كتاباته الاجتماعية على النظم الاجتماعية . ونبتعت حوافز الكمال فى الحقيقة من « القلب المهذب » - أى من الوعي الداخلى عند الانسان . لكن كولردج ، مثل بيرك قبله ، أصر على حاجة الانسان الى النظم الاجتماعية التي ينبغي

أن تؤكد وتنظم مجهوداته الشخصية . وعلى الرغم من أن التهذيب أمر داخلي عند الإنسان في واقع الأمر ، إلا أنه لم يكن مجرد عملية فردية . وما اعتبر في القرن الثامن عشر مثلاً أعلى للشخصية - وهو الكفاءة الشخصية من أجل المساهمة في مجتمع دمث - كان يجب أن يعاد تحديده الآن - أمام النفر الجذري ، باعتباره أحد الظروف التي يعتمد عليها المجتمع بأسره . وفي ظل هذه الأحوال أصبح التهذيب ، أو الثقافة ، أحد العوامل الاجتماعية الواضحة ، والاعتراف به قاد البحث ووجهه شطر انظم الاجتماعية .

وتستطيع أن ترى الآن أنه نتيجة للتغيرات الاجتماعية في زمن الثورة الصناعية ، أصبح من الصعب اعتبار التهذيب عملية منسجماً بها ، بل كان يجب أن يحدد باعتباره أمراً مطلقاً ومركزاً متفقاً عليه من أجل تولي الدفاع . وفي مواجهة النظام الذي يتسم بطبيعة آلية وتراكم الثروات وقضية المنفعة باعتبارها أحد المصادر الأساسية للقيمة ، طرحت فكرة اجتماعية مختلفة وذات صفة سامية . والحق أن هذه الفكرة أصبحت محكمة استثناف ينبغي أن تصدر حكمها بإدانة مجتمع يفسر ارتباطاته وفقاً لعلاقة اندفع الفوضى . وتؤسس ذاتها على فكرة « التطور المتناسق لتلك السجاياء والمكائات التي تميز طبيعتنا الانسانية » .

ويمكن أن تعتبر هذه الحالة العائنة ، أي التهذيب ، اسمى حالات البشر الاجتماعية التي يجدر ملاحظتها . كما أنه تم تحديده وتأكيد « التمايز الدائم والتباين الوقتي » بينها وبين الحضارة ( أي تقدم المجتمع المتناذر ) . وفحص كولردج دستور الدولة على ضوء هذا الاتجاه . واقتراح أن تحظى فيه بالامتياز طبقة تخصص للحفاظ على التهذيب والعمل على نظويده . ويقتضى أثر برك في معالجته العامة ، غير أن برك وجد أن هذه الحالة مقنعة ومرضية تحت وطأة التفسير وفي ظل الظروف التي تهدد المجتمع . وإزاء العمليات المتدهورة للاتجاه الصناعي فإن التهذيب تأكد الآن على نحو اجتماعي أكثر من ذي قبل . وكانت فكرة الثقافة الاجتماعية التي أدخلت الآن في التفكير الانجليزى ، تعنى وجود فكرة تمت صياغتها وهي تعبر عن القيمة بطريقة مستقلة عن « الحضارة » ، ولا تعتمد بالتالى على تقدم المجتمع في فترة اتسمت بالتغيير الجذري . وأصبح الآن مستوى الكمال ، ومستوى « التطور المتناسق لتلك السجاياء والمكائات التي تميز طبيعتنا الانسانية » ، من السهل الحصول عليهما لا مجرد التأثير على المجتمع ، بل للحكم عليه .

ويجدر التنويه بالشروط التي حددها كولردج في مقترحاته من

أجل طبقة محظية ينبغي أن تكون مهمتها « التهذيب العام » • ويسمى هذه الفئة Clerisy أو الكنيسة القومية التي « استوعبت » في المرحلة الأولى من قبولها وفيما قصبت إليه أصلا ، المتعلمين من جميع الطوائف ، الحكماء والأساتذة من ٠٠٠ جميع العلوم والفنون التي تسمى حرة ، (٢٥) •

ويضع كولردج هذه الطبقة في المرتبة الثالثة من النظام الذي وضعه لمملكته •

« والآن فإن المرتبة الأولى ( هي هلاك الأرض ) تضمن بقاء الأمة ، والمرتبة الثالثة ( وهي التجار والصناع ) تضمن تقدمها وحريتها الشخصية ، بينما يدعم وجود الملك التلاحم والتماسك عن طريق الارتباط ووحدة البلاد ، ويبقى للمرتبة الثالثة بعدئذ تلك الأهمية التي تعد أساسا لكلتا المرتبتين السابقتين ، والحالة الضرورية التي تسبقهما ويعتمدان عليها » (٢٦) •

والاحتفاظ بهذه الطبقة من رجال الدين التي وجهت عنايتها الى « الحالة الضرورية التي تسبقهما » من أجل « العوام » و « التقدم » على السواء ، يجب أن يضمن بقاها قدر مفسر من الثروة القومية على وجه التحديد ، ويسمى كولردج هذا القدر باسم Nationality وهذا هو ما يسمح بتأسيسها على اعتبار أنها « كنيسة قومية » ، لكن هذه الكنيسة يجب ألا تقهر على أنها « كنيسة المسيح » فقط ، فهذا الأمر من الممكن أن « يخزل الكنيسة الى « معتقد ديني » ، ويحولها الى مجرد طائفة • ومن المؤكد أن اللاهوت يستطيع أن يهب « الرحيق المتدفق المستمر والحياة معا » ، إلا أن هدف الطبقة بأسرها هو التهذيب العام ويستمر قائلا :

« يجب أن تبقى قلة ضئيلة رابضة عند النبع الأساسي للانسانيات ، تعمل من أجل تهذيب وزيادة المعرفة التي تم امتلاكها ، ومن أجل حراسة فوائده العلم الطبيعي والأخلاقي ، وتكون شبيهة بالمعلمين الذين يربون أو يجب أن يربوا ، الفئات المتبقية العديدة من النظام • وينبغي أن ينتشر أفراد هذه الهيئة الأخيرة الكثيرة العدد في طول البلاد وعرضها ، وذلك حتى لا نترك أصغر بقعة أو حي في البلاد بلا دليل وحارس ومعلم يقيم فيها ، وأهداف النظام كله ومقاصده النهائية هي أن يصون ما ادخرته الأيام ويحمي كنوز الحضارة الثليدة وبذلك يربط الحاضر بالماضي ، واز يكمل ويضيف الى الحاضر ، وبهذا يتصل الحاضر بالمستقبل ، إلا أنه ينشر بوجه خاص بين الجماعة بأسرها وبين كل مواطن يخضع



لقوانينه وحقوقه تلك المعرفة الكمية والنوعية التي لا يمكن الاستغناء عنها من أجل فهم تلك الحقوق ؛ ومن أجل تادية الواجبات التي تتفق معه على السواء » (٢٧) •

والثروة القومية ، التي تعضد هذا العمل •

« لم تبتعد أبدا عن أغراضها الأصلية دون حدوث خطأ جسيم تجاه الأمة » (٢٨) •

وحيثما وجد مثل هذا الاعتماد ، فإن الدولة يمكنها أن تعمل بحق لكي تستعيد تلك الثروة وتوجهها من جديد لما كانت تستخدم فيه أصلا • وسوف يتحقق هذا العمل عن طريق « الكنيسة القومية » ، ولكن ليس بالضرورة من خلال تنظيمات الكنيسة التي وجدت في ذلك الوقت :

« لم أجزم أن الإرادة الذي ينتج عن Nationality لا يمكن أن يستثمر بطريقة صائبة الا من خلال ما نقصده الآن برجال الدين ونظام الكهنوت المدعم • انما تمتيت عكس هذا على طول الخط » (٢٩) •

وتحمل الفكرة ، بكل جوانبها ، طابع عقل كولردج الغريب •  
ربما يكون تعليق مل متصفا ، بتعبيره المباشر :

« عندما ألقى ضوءا كاشفا على ما ينبغي أن يكون عليه تنظيم الكنيسة القومية ... فقد هجا بقسوة بالغة الوضع الذي توجد عليه في واقع الأمر » (٣٠) •

ومع ذلك فإن أهمية هذا الوضع بالنسبة لل ، وبالنسبة لنا ، تتحدد في المبدأ الذي وضعه كولردج •

وجد مل ، اذن ، عند كولردج مذهب العمل المتطور الذي شعر بضرورته • ومن المحتمل حقا أن تقول أن معظم عمله التالي تأثر تأثرا هاما بهذا التطوير للمبدأ ، على الرغم من أن الاتجاهات التي سار فيها عمله تبعد قليلا عن اتجاهات أولئك الكتاب الذين استمروا بوعي في نوع البحث الذي بدأه كولردج • وتحكم في عمل مل التالي عاملان : تطويره مناهج ومطالب الإصلاح النفعي لتشمل مصالح الطبقة العاملة الناهضة ، وما بذله من جهد للتوفيق بين التوجيه الديمقراطي والحرية الفردية • والحق أن ذلك البرنامج كان بداية الاتجاه الرئيسي اللاحق في التفكير الانجليزى الاجتماعى ، ولا يتضح تأثيره على الاشتراكية الغابية فحسب ، بل يمتد تأثيره الى مجال متسع من مجالات التشريع الحديث المتميز • ولا ريب أن مل ظن ، كما يظن عادة ، أن فكرة الثقافة ، التي أثرت فيه كما جاءت عند كولردج طرحها بقدر كاف مذهب متطور من

التربية القومية ، في إطار أحد النظم الاجتماعية . وفي النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان مل حساسا وواعيا تجاه موضوعات معينة . حيث يبدو من على شاكلة كارليل أو حتى رسكن غير معقول بكل وضوح . لدرجة أنه من السهل علينا أن نستخلص أن مذهب المنفعة عند مل ، الذي وسعه ، وأضفى عليه طابعا إنسانيا ، كان في واقع الأمر أفضل محصلة يمكن أن نصبو إليها . ويجب أن نناقش في موضع متأخر من هذا البحث ، وعلى أساس خبرتنا اللاحقة ، ما إذا كان الأمر على هذا النحو بالفعل ، أو ما إذا كان هذا التطور ذا قيمة بالنسبة لنا حقا . وما يجب توكيده في هذه المرحلة هو الكيفية التي يختلف بها ما أخذه مل من كولردج عما قدمه كولردج نفسه : وهو تأكيد ضروري على وجه اليقين إذا كان علينا أن نفهم التطور الملاحق لفكرة الثقافة . ويستخدم مل لفظة ثقافة في نص آخر هام ، عندما يصف في سيرته الذاتية الأمر الذي تركته فيه قصائده وردزورت إبان أزمة عاطفية . فكتب يقول :

« لاح أن هذه القصائد إنما هي التهذيب Culture الحق للمشاعر ، الذي كنت أبحث عنه . وبدا أنني أنهل من مصدرها منبعا لبهجة داخلية ولذة تخيلية وتعاطفية ، يمكن أن تشترك فيها جميع المخلوقات الانسانية ، ولا رابطة بينها وبين النضال أو عزم الكمال ، الا انها تستطيع أن تترى بكل تحسين بطرا على ظروف البشرية المادية والاجتماعية . ولاح أنني اتعلم منها . ما يمكن أن يكون المنابع الأبدية للسعادة ، حالما تزال جميع أاثام الحياة العظيمة » . (٣١)

وتتلأثم النتيجة التي وصل إليها هنا بكل وضوح مع عرضه المبكر للزمة ذاتها :

« وبدا لي خاطر في عقلي أن أواجه نفسي مباشرة بهذا السؤال : افترض أن جميع أهدافك في الحياة تحققت ، وأن جميع التغيرات في النظم والأفكار التي تتطلع إليها ، أمكن إنجازها كلها في هذه اللحظة : فهل يمكن أن يحقق لك هنا بهجة وسعادة عظيمتين ؟ » وكانت الاجابة « كلا ! » في اعتداد بالغ الوضوح ولا يمكن رده « . وعند هذا غاص قلبي في داخلي ، وأنهال الأساس كله الذي شيدت عليه حياتي » . (٣٢) . ويرطرح مل الموقف واضحا لدرجة أننا جميعا نفهمه ، وأصبحت حركة العقل التي يصفها خاصة مميزة له على ما افترض . وتمتد هذه الفقرات الآن المرجع الكلاسي بالنسبة لأولئك الذين يرون أن الرغبة . في الاستسلام الاجتماعي غير كافية في النهاية ، وأن الفن ، « منبع البهجة الداخلية » يعتبر دائما لحسن الحظ بديلا لهذه الرغبة . لكن هذا الوضع العادي تماما سواء عند مل أو الآخرين ، مشكوك فيه على وجه الدقة . ويصدر

مل عن تنظيم للجهد البشرى يتسم بالعقلانية فحسب ، وليس هذا الا صدورا عن الرغبة فى اصلاح اجتماعى عندما يكون لتلك الرغبة جذورها فى ذلك النوع من الارتباط العقلى . وقد اقامت جمهرة من البشر ، مثل مل فى باكورته ، تفكيرها الاجتماعى على ذلك النوع من الارتباط وحده . وهذا الصدور طبيعى للغاية عندئذ فى ظل التطوير الحتمى للتجربة . ويمكن أن تفهم أيضا حقيقة أن ما يصدر عن ذوى الحساسية من البشر ، يتخذ الصورة التى اتخذها ارتباط مل بالشعر . الذى هو « التهذيب الحلق للمشاعر » كما وصفه ، لكن الشعر ليس مجرد هذا ، فهو « لا يرتبط بأى نضال أو عدم كمال » - وهذا يعنى أنه مجال مثالى ومنفصل . وتستبقى العواطف الديمقراطية : فاللذة « سوف ترى بكل تحسن يطرأ على ظروف البشرية الاجتماعية أو المادية » . غير أنه فى الوقت ذاته لا يعد وعدا وأملا فقط انما هو ملجأ ومصدر للارتباط « بمنابع السعادة الأبدية » . وقد أصبح هذا طريقة عادية تماما للنظر فى الشعر ، والفن عامة ، فى اطار التقويم الضمنى الواضح لبقية نشاط الانسان الاجتماعى .

والاعتراض الأساسى على هذه الطريقة للنظر الى الشعر هى أنها تجعل الشعر بعيدا عن الشعور . وهى تفعل هذا لأن المنهج المألوف للتنظيم العقلى ، فى عقول من هذا النوع ، هو منهج ينتج الى أن ينكر جوهر المشاعر ، وأن يلغيها باعتبارها « ذاتية » ولذلك فمن المحتمل أن يعنى أو يعوق مسيرة الفكر المعتادة . واذا كان العقل « آلة تستخدم من أجل التفكير » . فالشعور عندئذ بمعناه المعتاد لا يتلاءم مع العمليات التى يؤدىها العقل . ومع ذلك فإن « الآلة التى تستخدم من أجل التفكير » تستوطن شخصية كاملة ، وتخضع لضغوط مركبة وتعرض حتى للانهايار ، كما فى حالة مل . وعندما نلاحظ هذا الموقف ، نجد أن عقلا نظم على هذا النحو يدرك الحاجة الى « مجال » اضافى ، أى منطقة خاصة احتياطية يمكن فيها الاعتناء بالشعور وتنظيمه . ومن المفترض على الفور أن مثل ذلك « المجال » يوجد فى الشعر والفن ، ويعتبر الاتجاه الى هذه المنطقة الاحتياطية هو حقا « توسيعا » للعقل . وقد أصبح ذلك الاستعداد متميزا وقد عانت كل من ممارسة الفن وتقديره من معاملة الفن باعتباره أملا متقذا فى ظل وضع سى .

وتوافرت عناصر فى الفكرة الرومانسية عن الشعر سمعت الى أن تطمس هذا الارتباط الزائف : ويمكن أن يعتبر تخصيص الشعر لمهمة « تهذيب المشاعر » جزءا من حركة العقل ذاتها التى أثمرت الأفق العقلى

الضيق المميز للفكر النفعي . ولاح أن الشعور والفكر ، الشعر والبحث العقلية قضيتان متضادتان ، ويجب الاختيار بينهما والا تعارضت أحدهما مع الأخرى ولكنهما كانتا قضيتين متضادتين في واقع الأمر داخل نوع من التمزق والتفكك : أى اضطراب أولئك الذين أسهرهم شبح هذا « العقل » .

ولو أصغى مل الى كولردج ، لكان من الممكن أن يجعل كولردج هذه القضية واضحة ، يوضحها كقضية على الأقل ، حتى لو لم يتمكن منهجه التنظيمي الخاص من تغييرها . وكان من المستحيل بكل وضوح أنه ينبغي على مل أن يستوعب الارتباط بالتجربة الذي حققه كولردج . ولا يمكن تقديم موقف كامل مثل موقف كولردج من أجل الحث على الاقتناع به ، فليس هو عاملا يبعث على الاقتناع ولا يمكن أن يكون كذلك . وأقصى ما يمكن أن يقدمه رجل مثل كولردج هو مثال شخصي ، لكن بالدرجة التي يستوعب بها المرء موقف كولردج ، فانه يستوعب أيضا أن المثال الشخصي هو في الحقيقة الأمر القيم الذي يمكن تقديمه . ونوع التفكير الذي نلاحظه عند كولردج يركز انتباهنا ، لا على تعقيل مل للمجتمع ، بل على العلاقات القائمة بين المثال الشخصي والنظام الاجتماعي على نحو تقريبي تماما .

ونشير هنا بإيجاز الى المبالغة الأساسية عند كولردج . وإن أفضل وصف له هو جملة معقدة بشكل مميز من خطاب الى وردزورت :

« وباختصار ، فإن هناك ضرورة لثورة عامة في وسائل تنمية العقل الانساني وتنظيمه بإبدال الحياة والفهم ... وذلك لأن فلسفة الآلية تجلب الموت الى كل ما هو جدير تماما بالفكر الانساني ، كما أن هذه الفلسفة تخادع نفسها بنظرتها الخاطئة الى الصور الواضحة على أنها مدركات مميزة ، وتطالب في غيا بمدركات عقلية حيث ان أنواع المحسوس هي التي يمكن تحقيقها فقط أو التي تتطابق مع جلال الحقيقة . وفي ايجاز فإن الحقائق رفعت الى مستوى النظرية - والنظرية الى مستوى القوانين - ورفعت القوانين لتصبح قوى خفية مدركة » .

أو يقول مرة أخرى :

« ونتيجة لذلك فإن الأساس الذي ترتكز عليه كل فلسفة حقيقية هو الاستيعاب التام للاختلاف بين التأمل العقلي ، وهو على وجه التحديد تلك المعرفة الهندسية بالأشياء التي تتأني عندما تلتمح أنفسنا مع الكل وهذه هي المعرفة الجوهرية ، وبين المعرفة التي تبرز حالما يتحول الواقع

على نفى لهذا الواقع ، الى اطار بالغ التنوع والاختلاف للحياة الموحدة .  
وبذلك نلظن أننا كائنات تعيش في عزلة ونضع الطبيعة في تعارض مع العقل ، كما يتعارض الموضوع مع الذات ، والمادة مع الفكر والموت مع الحياة . وهذه معرفة مجردة ، أو علم الفهم المجرد . . . الذى يؤدى بنا الى عالم من الأوهام اذا اقتصر وجوده على ذاته بدلا من أن يكون أداة للمعرفة الأولى أى أن يخضع المعرفة المحسوسة بالأشياء التى تتأتى عندما نصل الى مرحلة الالتحام التام مع الكل ، وبدلا من أن يكون ترجمة للالفاظ الحية السائرة الى لغة ميتة تستخدم من أجل احياء الذكرى وإيجاد الترتيب والنظام والعمل على خلق الاتصال العام . (٣٤) .

والتمايز الهام هو بين « المعرفة المجردة » وبين « المعرفة الجوهرية » ، غير أن وظيفة المعرفة الأولى لم تنكر فهي تعمل من أجل « احياء الذكرى وإيجاد الترتيب والنظام والعمل على خلق الاتصال العام » . والتباين غير قائم بين الفكر والشعور ، بل بين طرق كل منهما ، وتمسك بوحدة الطرق الجوهرية لأى منهما :

« رأى هو أن التفكير العميق لا يمكن أن يحققه الا شخص عميق الشعور ، والحقيقة بأسرها انما هى نوع من الكشف . ومن السفاهة أن تخالف الرأى العام فى الرأى ، اذا كان مجرد رأى » (٣٥) .

« بالشعور العميق نجعل الأفكار غامضة وهذا ما نعينه بحياتنا بذواتنا » (٣٦) .

« هذا السمو بالروح متجاوزا الأمور الماثلة للماديات والحواس حتى يرتقى الى عالم الروح ، وهذه الحياة فى الفكرة ، حتى فى الأمور السامية واثى على شاكلة الله ، وهى ما تستحق وحدها أن يطلق عليها اسم الحياة ويؤمنها فان حياتنا المضوية ليست الا إحدى حالات يقظة المنام ، ان كل هنا يقدم المرقا الوحيد الذى يمكن الالتجاء اليه عند هبوب العاصفة ، وتطرح فى ذات الوقت المبدأ الجوهرى الخاص بكل حكمة صادقة ، وهو الحل الذى يبعث على الاقتناع بالنسبة لجميع تناقضات الطبيعة الانسانية ولمضلة العالم كلها . وهذا ما ينتمى ويتحدث حديثا فهو ما الى الجميع - المتعلمين والجهلة معا - اذا ما أصفى القلب فقط . ولأن هذا الامر يتوفر للجميع على السواء فيمكن ايقاظه لكن لا يمكن أن يتمتع ويوهب . غير أنه لا يجب افتراض أنه نوع من المعرفة . كلا ، فهو أحد أشكال الوجود ، أو هو فى الحقيقة المعرفة الوحيدة التى توجد بحق ، وان كل علم آخر حقيقى فقط بقدر ما يرمز لهذا » (٣٧) .

ومن الطبيعي ، أنه عندما ينتقل كولردج من تقديم المثال الى طرح الصياغة ، ينتقل أيضا الى نشاط مبهم يثير كثيرا من الجدل والنقاش . ومن الممكن أيضا رؤية الكيفية التي عالج بها كل محاولات كولردج في التمهيد . ويتوفر لدى كولردج على الدوام مزيج من المعرفة الجوهرية والمجردة ، على حد تعريفه ، ويخلط أحدهما بالآخر أحيانا وفي سهولة بالغة . ومع ذلك فهو يقدم في تأكيدات الهامة ما يختلف اختلافا جذريا عن بنتام وما يختلف أيضا عن محاولة كل في « التطوير » ، لدرجة أن تأثيره لا يمكن تأويله على أنه عقبة تنسم بطبيعة انسانية ، بل يمكن تفسيره على وجه الدقة باعتباره مفهوما بديلا للانسان والمجتمع ، رغم عدم اكتمال صياغته . ولا يزال ممكنا ايقاظ ذلك المفهوم واثارته لكن لا يمكن أن يوهب ويمنح .

ويمكن أن نعتبر أن تكوين مفهوم « الثقافة » باعتبارها فنا قد نبع من كولردج ، ومن رسكن فيما بعد . ومع ذلك لا يعد هذا التكوين أيضا غير نتيجة جزئية ، لأن الفنون في جوهرها مجرد رمز لنوع « المعرفة الجوهرية » التي سعى كولردج الى وصفها . والمعيار ذاته ضروري على الأقل فيما تمارسه من أوجه النشاط الأخرى . والحق أن كولردج كان - على حد وصف كل - ذا « عقل متمر » ، لكن البذرة سقطت على أنواع مختلفة من التربة على نحو ما جاء في المثال الذي ورد في الانجيل . وأثمرت عند كل نفسه ما قد سميت به بالمذهب النفعي الانساني . كما غذت مجموعة معينة من المبادئ الاجتماعية عند رسكن وكارليل اللذين استمدا عملهما جزئيا من نفس المصادر التي نهل منها كولردج ، وتختلف هذه المبادئ اختلافا كبيرا عن المبادئ التي قدمها كل ، ومع ذلك لم تفقد أيضا تأثيرها على تطور المجتمع اللاحق . وارتبطت فيما بعد بتأثيرات هــ جرين Green وتأثير المدرسة المثالية التي تناولت مسألة مهام الدولة بطرق كان في استطاعة كولردج أن يتعرف عليها ويقومها . فضلا عن أن « عقلا متمر » ، عندما يكون عقلا لكولردج ، ليس من الانصاف الحكم عليه بمحصولة الفكرى فحسب . وبمعزل عن هذا ، وبمعزل حتى عن بعض معرفته المجردة ، ظل كولردج مثالا لأعظم قيمة من الناحية العملية :

« لم يسبق لي أن رأيت مثل هذا التجريد لعملية التفكير باعتبارها نشاطا خالصا وطاقاة خالصة بما يميزها عن الفكر » (٣٨) .

## توماس كارليل \*

نشر كارليل في عام ١٨٢٦ في مجلة Edinburgh Review مقالته الهامة Signs of Times وتعد هذه المقالة مساهمته الاولى الأساسية في التفكير الاجتماعي الذي ساد عصره ، ومع ذلك ربما كانت أيضا مساهمته العظيمة في الفهم والاستيعاب . وهي مقالة قصيرة لا تتعدى صفحاتها العشرين صفحة الا قليلا ، ومع ذلك فهي تحدد موقفا عاما كان هو أساس عمل كارليل اللاحق بأسره ، فضلا عن أنها رسخت في التفكير العام لكثير من الكتاب الآخرين ، واعتبرت أحد العوامل الهامة في تراث النقد الاجتماعي الانجليزي .

(\*) كان كارليل ( ١٧٦٥ - ١٨٨١ ) مؤرخا وفيلسوفيا . أعجب بالأدب الألماني خاصة في كتابه « فلسفة اللباس » Sartor Resartus الذي يجمع بين الترجمة الذاتية والفلسفة الألمانية ؛ التي ناصرها وأعلن فيه ضرورة صياغة أشكال جديدة لمعتقدات البشر التي أعلن وفاتها . وتبلورت أفكاره بوضوح شديد في كتابه « الأبطال » حيث تظهر فكرته عن القوة . وقد أثنى على الأبطال من الرجال سواء في قديم الزمن أو في حاضره وتخطى البطولة عنده صورا شتى بالرسول والشاعر والكاتب والمصلح والفيلسوف كل هؤلاء أبطال ولا يختلفون الا في الصورة التي يكتسبونها . واعتبر كرومريل مثالا للبطولة الحققة وأعجب بالثورة الانجليزية التي قام بها لأنها استندت على أساس ديني متين . ودور البطولة عنده هي معركة التاريخ ومنشأ الحضارات وهي تقترب من الفكرة المطلقة عند هيجل . ومن نظرية بحثه التي تعتبر النشاط الانساني هو المصدر الخالق في العالم . وبذلك اختزل كارليل تاريخ المجتمع الى تاريخ سير شخصياته العظيمة وأبطاله . أما مقالته عن « الميتاقية » وكتاب « الماضي والحاضر » فهما من رواثمه وروائع عصره . ويتشكك فيهما من ذلك التقدم المادي الذي نعمت به البرجوازية لكن امتزجت فيهما العناصر الرجعية والتقدمية الراديكالية امتزاجا غريبا ، وإن دافع في الميتاقية عن حالة الطبقات الفقيرة وظالب بتحسين أحوالها لكنه انطى من الديمقراطية موقفا صاديا فكان يخشاها ويسخر منها وليس كتابه ( الأبطال ) سوى رد على فكرة المساواة وقد لها . وجملة القول فإن كارليل يحظى بأهمية تاريخية فقد حرك ضميره عصره وساعد الآلاف على رؤية تجربتهم الاجتماعية في مجتوعها الروحي والتاريخي . والهمهم الايمان بكرامة معلم في عصر تقيل الوطأة وتأسس الحبل - الترجمة .

وليس من السهولة يمكن تمييز عناصر التأثير التي تألفت في هذا البيان الحاسم . ويتجلى فيها تأثير الفكر الألماني في السنوات الأربعين التي سبقت كتابتها : فالأسماء التي تدل على هذا وتطرح أمامنا على الفور هي جوتة ، وشيللر ، وجين بول ، ونوفالس . وقد قرأ كارليل وكتب بنوسع في هذا المجال ، ومقالته عن نوفالس . مثلا ، توضح ارتباطاتها القوية بمقالته « أمارات الأزمنة » التي كتبت في العام ذاته . وتوفر فيها على سبيل المثال التباين بين التفكير الآلى والتفكير الدينامي الذي اقتبسه من **المقتطفات** ( المجلد الثاني من **كتابات نوفالس** ) وهو الذي كان يستعرضه . ويمكن أن تقتفى آثار كثير من العبارات والأفكار الأخرى على نحو مماثل . وتوجد مرة أخرى أدلة على تأثير كولردج الذي نهل هو نفسه ، من كثير من الموارد ذاتها . إلا أنه طورها بطريقة فردية أيضا . وقد التقى كارليل بكولردج في ذلك الوقت ، والوشائج التي تربطهما قوية وجوهرية ، وإن لم تكن واضحة دائما . ويمتاز كارليل بأنه أكثر منهجية وتنظيما في تفكيره كما أن طاقته محدودة بالقياس إلى كولردج : فيمكن أن تتحول إيماءة أو لمحة عند كولردج إلى موقف عام عند كارليل . ويجب التسليم بهذه التأثيرات وغيرها ، ومع ذلك فإن الأصالة التي تمثلت في مقالة كارليل لم تتأثر بشكل جوهري . ويتحول تاريخ الأفكار إلى دراسة ميتة إذا سار وفقا للتأثيرات المجردة في حد ذاتها فقط . وما يهمننا عند مفكر مثل كارليل هو نوعية استجابته المباشرة : فالمصطلحات وأشكال الصياغة ، ومورفولوجيا الأفكار هي مسألة ثانوية بشكل صائب . كما أنها أيضا الموضوع الذي يدور حوله التأثير بطريقة ملائمة . ويستجيب كارليل في هذه المقالة استجابة مباشرة لأحداث إنجلترا في عصره : يستجيب للصناعية ، وهو أول من أطلق عليها هذا الاسم : ولاحساس البشر بردود الأفعال ونوعيتها عندهم وهو ذلك التركيب للشعور المعاصر الذي تم الاستحواذ عليه بطريقة مباشرة ، كما يستجيب لطبيعة المذاهب الشكلية ووجهات النظر وصراعتها . وتتضمن عبارة **امارات الأزمنة** التأكيد الصحيح لكل هذا .

وعلى الرغم من معرفة الدارسين بالمقالة ، فإنها غير معروفة على نطاق عام بما هي جديرة به . ويستلزم الأمر أن نستشهد بها أكثر من أي شيء آخر كتبه كارليل . ويمكننا أن نبدأ بالوصف العام :

« إذا اقتضى الأمر أن نصف عصرنا هذا بكنية واحدة ، فلن يفرينا أن نسميه ، عصرًا بطوليا أو تعبديا أو فلسفيا أو أخلاقيا ، إنما نسميه العصر الآلى خلافا لكل العصور . فهو عصر الآلات بكل معنى ظاهر أو باطن لهذه اللفظة . . . فلا شيء يتم الآن بطريقة مباشرة ، أو تصنعه



اليد ، فكل الأمور تتحقق على أساس قاعدة عامة وإخراج  
محسوب « (١) » .

ووضحت هذه القضية ، باديء ذي بدء ، بالاستناد الى التغيرات فى  
طرق الانتاج :

« يطرد الصانع الحى من حانوته فى كل مكان لينبأ مكانه ما هو  
أسرع منه وما لا تنبض فيه الحياة . ويسقط التول من أصابع النسيج ،  
ويقع فى أصابع حديدية تدفعه الى العمل بطريقة أسرع » (٢) .

ثم تأتى التغيرات الاجتماعية التى تعقب ذلك :

« ما هى التغيرات التى تدخلها هذه الزيادة فى القوة على النظام  
الاجتماعى ، وكيف ازداد تراكم الثروة وتجمعها فى كميات هائلة من  
الاموال فى الوقت ذاته ، مما نجم عنه تغير العلاقات العتيقة تعبرا غريبا ،  
وازدادت المسافة التى تفصل بين الأغنياء والفقراء ، كل ذلك سيكون  
مشكلة تواجه علماء الاقتصاد السياسى وهى مشكلة أكثر تركيا وأهمية  
من أية مشكلة شغلوا بها حتى الآن » (٣) .

وتعتبر هذه الأقوال الواضحة عن تحليل استمر وأصبح مالوفا ،  
وعند قراءتها يسهل فهم ما أضافه ماركس فيما بعد الى هذا الجانب من  
عمل كارليل . غير أن كارليل يواصل تحليله فى اتجاه آخر وهو  
ما اعترف به ماثيو أرنولد عندما كتب **استنفاة وانفوضى** :

« لا توجه الآلات الآن الأمور الخارجية والمادية فقط ، بل تدفع  
المسائل الباطنية والروحية أيضا . . . ولا تنظم هذه المادة ذاتها أنماط  
أفعالنا فحسب ، بل أنماط تفكيرنا وشعورنا . وينمو البشر على نحو  
آلى من الناحية العقلية والقلبية واليدوية كذلك . فيفقدون إيمانهم بالمساعى  
والمجهودات الفردية والقوة الطبيعية من أى نوع . ولا يأملون ولا يناضلون  
من أجل الكمال الباطنى ، بل من أجل التركيبات والترتيبات الخارجية ،  
من أجل النظم ، والدساتير - من أجل خلق الآلية فى نوع أو آخر .  
وتدور جميع مجهوداتهم ، وارتباطاتهم ، وأفكارهم حول الآلية ، وكلها  
تقسم بطبيعة آلية » (٤) .

ويورد كارليل قوله التالى كمثال على هذا :

« لا تخلق فكرة الباعث الباطنى علوما حقيقية ، اذا استثنينا  
الباعث الخارجى ، ( وأن طريقنا الوحيد المفهوم الى العالم الداخلى - ان

وجد - هو عبر العالم الخارجى ) ، وخلاصة القول أن مالا يمكن فخصه  
وفهمه على نحو آلى ، لا يمكن فخصه وفهمه على الإطلاق » (٥)

« تستلزم الفائدة العظيمة مجرد الترتيبات السياسية ... وإذا  
كانت القوانين والحكومة ، تسيران على نظام حسن وترتبطان بنا بملاعة  
جيدة ، فإن بقية الأمور من الممكن أن تحتنى بذاتها ! ... ولذلك نكرس  
أنفسنا لهذا المبدأ ، وهو فى نفس الوقت آلى بشكل غريب لدرجة أنه  
قد نشأت بيننا تجارة جديدة تستند الى هذا المبدأ بوجه خاص وتتخذ  
اسم « التقنين » أو صناعة القانون نظريا ، وبذلك يمكن لآى شعب  
- لاعتبارات معقولة - أن يتكيف مع شريعة جاهزة بشكل أكثر يسرا من  
تكيف أفراد ناددين مع سراويل جاهزة ، لأن الشعب لا يحتاج الى أن  
يقيسها أولا » (٦) .

« تضرب الآلية الآن بجذورها فى أغوار الينابيع الأولية لاعتقاد  
الانسان والتي ترتبط به ارتباطا وثيقا ، ومن ثم تبعت عبر كل حياته  
ونشاطه بجنوحها التى لا تحصى ، حاملة ثمارا وسموما ... والذهن ،  
تلك القوة التى يمتلك بها الانسان المعرفة والاعتقاد ، يترادف الآن على  
وجه التقريب مع المنطق ، أو هو مجرد القوة المنظمة والموصلة ؛ وليست  
أداته هى التأمل ، بل المجادلة ... ولا يكون السؤال الأول الذى يواجهنا  
تجاه أى موضوع : ما هو ؟ بل كيف هو ؟ ... ويجب أن تكون لدينا  
الأسباب عن أى سؤال فساله لماذا . ولدينا نظريتنا المحدودة عن جميع  
الاشياء الانسانية والمقسمة » (٧) .

« يعد الدين الآن ... بالنسبة للغالبية العظمى ، شعورا متزنا  
محتفظا يقوم على مجرد التقدير الحسابى ... فيمكن أن يساعدنا على أنه  
نستبدل قدرنا ضئيلا من الاستمتاع الأرضى بقدر كبير للغاية من الاستمتاع  
السماوى . وهكذا فالدين له فائدة أيضا ، فهو تادئة عمل من أجل  
الحصول على أجر » (٨) .

« قد تغفل فى الأدب هذا التبجيل لمن هو أقوى من الناحية  
الجسدية ... ولا نشئ على أحد الأعمال لأنه يتصف بما هو حقيقى بل  
لأنه يتصف بالقوة ، وينصب مديحنا عليه لأنه « أثر فينا » (٩) .

« والحق أن « أخلاقنا السامية » ، وهى على وجه الدقة « عمل اجرامى  
منطى » لم تكن ثمرة حب عظيم للفضيلة ، وإنما نتيجة التحسن الكبير  
فى البوليس وأيضا ذلك البوليس الأشد قوة وتغلغلا والمسمى بالرائى  
العالم » (١٠) .

• نحن نعبد القوة ونقتفى أثرها بجميع حواسنا ... وحب الحقيقة الآن ليس حبا أبديا لا نهائيا كما يجب أن يكون حبا لها ، لكننا نحبا حبا ضئيلا محدودا . مجرد محبة . وفي حديثنا لم نعد نعتقد فيها ونعرفها وإنما نظن الاحتمالات كثيرة ! ويوجد من ينشر دعوتها عاليا ويندفع معها في غير تهيب - إذا ساندته جموع تهلل وراء ظهره ، ومع ذلك يظل ناظرا أبدا وراءه . وفي اللحظة التي يتلاشى فيها التهليل فهو أيضا سريعا ما يتوقف . (١١) •

تلك هي الهفوات التي يقع فيها الارتباط الخارجي عندما ينظر إليه على ضوء المزايع الداخلية ، لكن :

• تحديد نخوم هذين الفرعين من النشاط الانساني ، اللذين يعملان معا ، ويستخدمان وسائل بعضهما ، بطريقة قوية التشابك لا انضمام فيها هي محاولة مستحيلة بالطبيعة فاهميتها النسبية تختلف باختلاف الأزمان . وفقا للاحتياجات والاستعدادات الخاصة بهذه الأزمنة . وفي أثناء ذلك . يلوح بوضوح كاف أن اتجاهنا الصحيح في العمل لا يمكن الا في التنسيق بينهما وتبنيتهما ودفعهما بقوة الى المقدمة . ويؤدي التهذيب غير اللائق للجال الباطني والدينامي الى مساكن عقيمة ووهية وغير عمالية ... ومرة أخرى فإن التهذيب غير اللائق للجال الخارجي ، رغم قلة الضرر الذي يحدثه على الفور ، وحتى بالنسبة للوقت الذي ينتج منافع كثيرة يمكن الاحساس بها . يجب أن يثبت على المدى الطويل انه لا يقل في قوته التدميرية بكل تأكيد ، وربما لا يزال أكثر تنبيها للآمال ، عن طريق تحطيم القوة المبنوية مصدر جميع القوى الأخرى . وهذا ما نعتبره الخاصية الخصيصة الكبرى التي تميز العصر الذي نعيش فيه . (١٢) •

يريد كارليل أن يرى عودة التوازن ، في إطار الحدود التي وضعها ، وهو لا يرفض زمنه . بل ينتقده قائلا :

• نحن على بينة من أن هذه الملامح العابسة تنتمي بدرجة ما الى عصور أخرى ، مثلما تنتمي الى عصرنا . وهذا الايمان بالآلية ، أي الايمان بالأهمية الشاملة للأشياء المادية هو الملامح العادي الذي يلجأ اليه الضعيف والتبرم الأعلى في كل عصر ... ونحن على بينة أيضا من أنها لا تشكل غير نصف الصورة حائلا تطبق على أنفسنا في أشد حالاتها خطورة ... ولا يتطرق اليها اليأس في أية لحظة ... يصيب المجتمع من أقدار ، رغم كل هذه الآثام التي تتبدى أمامنا واضحة تقريبا . ويلوح لنا أن اليأس ، أو حتى القنوط ، شعور لا أساس له على الإطلاق

في هذا الصدد . ونحن نؤمن بكرامة الانسان التي لا يمكن أن تفنى . وبالمهمة السامية التي عين لها في كل تاريخه الأرضي . ويتقدم هذا العصر أيضا الى الأمام . ويمكن بعض الأمل والوعد في قلقه البالغ ، ونشاطه الدائب والتبرم الذي ينتابه . ويفتح التعليم والمعرفة أعين الوضعاء من البشر ، كما أنهما يصلان على زيادة عدد العقول بلا حد . ولا تتضمن حياتنا النكوص والعرقلة انما تتكون من نضال ثابت العزم في تقدمه وينبغي أن تكون كذلك . . . . . ويمكن في نسيج المجتمع بأسره نضال عميق متشعب ، وتصادم مشحوذ بين القديم والجديد لا تحده حدود . وكما يتضح الآن جليا ، لم تكن الثورة الفرنسية مصدر هذه الحركة القوية ، انما كانت ثمرة لها . . . . . ولم تكشف القضية النهائية عن ذاتها في ذلك البلد ، ولم تظهر بعد في أى مكان . الحرية السياسية هي هدف هذه الجهود التي تبذل حتى الآن ، الا أن هذه الجهود لن تتوقف ولا يمكنها أن تتوقف عند هذا الحد . ويتطلع المرء الى حرية أسس من مجرد الاعتناق من قهر البشر الفانين ، ذلك ما ينشده الانسان في غير وضوح . وانطلاقا من هذه الحرية المجيدة السماوية . . . . . وهي « الفائدة المعقولة التي يجنيها الانسان » ، فان جميع نظم الاجتماع النبيلة ومساعدية الصادقة وتطلعاته السامية ليست غير الوعاء والشعار الذي يزداد اقترابا » ( ١٣ ) .

ان انتقاد الخواص التي تميز ذلك العصر هو انتقاد أساسى ، غير أن النخبة السائدة خاصة تلك الفقرات الأخيرة تهش كثيرا قارىء القرن العشرين على وجه اليقين . وتبدو لنا الآن تلك العبارات « كرامة الانسان التي لا يمكن أن تفنى . . . المهمة السامية . . . نضال ثابت العزم في تقدمه » أنها تمثل أحد جانبي الحجة ، والجانب الآخر الايمان بالاتجاه الآلى . ويتقاضى الجانب الأول من الحجة عن توجيه النقد الآن بشكل عادى ، بينما نجد أن الجانب الآخر من الحجة طهر نفسه من القوة والأمل باعتباره أمرا عاديا . ولم تكن فكرة التوازن في المعتاد هي الفكرة التي تبرز وتتقدم الينا عندما نفكر في كارليل ، لكن يتوفر في هذه المقالة توازن أصيل ، مثلما توجد وحدة رائعة في الرؤيا والمقصد وهي وحدة نادرة الآن . والحق أن انسانا بدأ على هذا النحو ينبغي أن يبدو جديرا بأن يصبح المفكر الاجتماعى الهام في قرنه .

وجاء وقت تم الاعتقاد فيه على نطاق متسع تماما أن هذا هو ما صار اليه كارليل بالفعل . ولا أفترض أنه لا يوجد أحد الآن يؤمن بهذا الرأى ، كما أننى لا أرغب على وجه اليقين في الدخول في مجادلة حول هذا . فقد استمرت بصيرته النافذة في عمله كله ، ولا يزال يستطيع

حتى في ظل أكثر حالاته ضراوة أن ينفذ الى فروضنا العادية وان كان بطريقة مضايقة . ويجب أن ترى حدود بصيرته - في عمله الذي استمر طوال حياته بشكل أساسي - في اطار تركيب زائف لقضايا العلاقات الاجتماعية الأساسية . ويقع في هذا ضحية للموقف الذي وصفه في **امارات الازمنة** . وتمثل علامات المرض التي لاحظها كارليل ، وخضع لها بنفسه ، في أن « هذا التبيجيل لمن هو أقوى من الناحية الجسدية تغفل في الأدب ... » واننا « نعبء القوة ونقتفى أثرها بجميع حواسنا » . وظل المبدأ الأساسي في جميع كتاباته الاجتماعية المتأخرة هو مبدأ القائد القوى ، البطل . والرعية التي تحترمه . ويصبح كارليل ، في حدود ما كتبه ، صورة كاريكاتورية لمثل ذلك البطل . ويرى ، بوضوح مخيف ، الفراغ الروحي للعلاقات الاجتماعية المميزة لعصره ، التي تعتبر أن : الدفع النقدي الفوري هو الصلة الوحيدة « بين الانسان والانسان وترى أنه » ثمة أشياء جد كثيرة لن يستطيع أن يدفع ثمنها ما يدفع نقدا « (١٤) .

ولا يؤهله هذا الإدراك بدرجة كافية لقبول هذا التركيب في العلاقات والاقتناع به ، ولذلك فهو راديكالي ومصلح بدون جدال . بيد أنه يشعر بعزله في هذا الصدد : فالأطوار القائم للعلاقات الاجتماعية يعاديه ، لأنه يقف ضده بالضرورة . ويستشعر بهذا الموقف أنه منبت الصلة من جميع العلاقات المثمرة ، وهو لا يمتلك « من الأمور السياسية شيئا سوى المواطن الجياشة التي تؤججها » (١٥) . كما قال برك . لكن ذلك نبع من قوة الظروف التي تفاض عنها برك . وما ينقصه ، أو ما يستشعر أنه في حاجة اليه ، هو القوة ، ومع ذلك فهو واع بالقوة ، ويعي ، أيضا ، بتفوق بصيرته على المشاكل اليومية الحقيقية ( تلك البصيرة التي لا يمكن اختزالها الى مجرد نوع من الضرور الشخصي ) . وفي ظل هذا التوتر ، يؤول الأمر المرغوب فيه على نطاق عام على أنه أمر يرغب فيه شخصيا ، ليس هذا الاستنتاج ستلزمها وان تم التوصل اليه مرارا وتكرارا ، ويخلق صورة البطل وهو « الرجل القوى الذي يقف وحيدا » ، والقائد الذي تملكه الرؤيا وينبغى الانصات اليه وتبيجيله والانصياع لأوامره ومن المعتاد تفسير هذا الاستنتاج في اطار سيكولوجية كارليل الذاتية : حيث ينمكس الضعف في شكل من أشكال القوة . غير أن هذا الأمر لا ينصف بالقدر الكافي السمة التعبيرية العامة لما توصل اليه كارليل ، بينما يكون ملائما بمقدار ما يمكن تأكيده . والحق أن هذه الظاهرة عامة ، وربما تميزت في الأجيال الستة أو السبعة الأخيرة بوجه خاص . ويصبح التفسير ذا

طابع آلى ما لم نميز فى حرص شديد الأغراض التى تطلب من أجلها القوة . وكانت الأغراض المستهدفة فى حالة كارليل ، ايجابية ومشرفة فى جوهرها ، وكانت الأمور العادية المعارضة فى المجتمع الذى رغب فى اصلاحه أدنى من الناحية الاخلاقية من اغراض المستهدفة على أية حال . وفى الحقيقة هذه هى مأساة الموقف ذلك أن بصرية أصيلة ، رؤيا أصيلة ، كان ينبغي أن يعرقلها نفس الموقف أى تركيب العلاقات ذاته ، الذى عارضته هذه البصرة ، حتى أصبحت البصرة الحضارية تتسم بالبربرية فيما تؤديه من أعمال ، وحتى غدا الغرض البطولى ، أى المهمة السامية - يجد تعبيره النهائى فى مفهوم للعلاقات الانسانية فى صورتها المثالية النابعة من المجتمع الطبقي الصناعى . والحق أن الحكم « بأننا نعبد القوة ونقتفى أثرها بجميع حواسنا » . يعتبر صدى ساخرا .

ويتكون الجزء الأكبر من كتابة كارليل من إعادة خلق خيالية لبشر ذوى قوة نبية . فنحن نلتجئ الى اقامة تعاقد اجتماعى مع سيرة إحدى الشخصيات ، بسبب افتقاد البشر الأحياء . ونجسد كتاباته عن كرومويل ، وفردريك الأكبر ونظائرها ذلك الجانب البالغ الغرابة من الخبرات الفعلية : فيدخل أحد البشر فى علاقات شخصية مع التاريخ ويقطن مع مشاهير الموتى . والكتابات المناسبة أكثر من غيرها الآن هى مقالاته عن الميثاقية Charism ، ومحاضراته عن الأبطال وعادة البطل ، ومنتشورات آخر الزمان والماضى والحاضر و Shooting Nagara ومع ذلك فإن وحدة عمل كارليل متوفرة حيث أن جميع ما كتبه تقريباً يرتبط بقضاياها الأساسية ، ويوجد تحليله العظيم الاكتمال عن الآلية فى Sartor Resartus على سبيل المثال ، وهو يتضمن أيضاً فى فقرة ذكية ، سماها لنا الصناعية ، وكان أول من أعطاها هذا التعريف .

وتعد مقالاته عن الميثاقية ، (★) التى نشرت فى عام ١٨٣٩ ، مثلاً رائداً لمنهج المتطور ومعتقداته النامية . وحيث أنها كتبت عشية أزدهار سنوات الجوع الأربعين فتبدأ ببصرة متميزة :

(★) الميثاقية : حركة اصلاحية الجليزية فى القرن التاسع عشر برز بشكل واضح عقب قانون ١٨٣٢ الذى لم ينجح الطبقة العاملة أية جزايا سياسية وبعد فترة الكساد التجارى وسوء الحاصل ، كل ذلك خلق السخط والتبرم عند الشعب العامل . مما دفع الى اسناد ولاية فى عام ١٨٣٨ اشترك فيها بعض أعضاء البرلمان وركزت على حق الانتخاب العام وحريته . الخ . وسميت بالحركة الميثاقية وقد لعبت أيضاً تحسين الأوضاع الاجتماعية - وبذلت بعض الجهود وقامت بعض الأبحاث بين أجلة كيمي علم الحقوق - لكن الحركة لم تستطع طويلاً - للتبرج .

« نحن نعلم مما نقوله الصحف أن الميثاقية أخدمت ، وإن وزارة اصلاح قد « قمعت شيع الميثاقية » بأكثر الوسائل توفيقا وفعالية . هذا ما نقوله الصحف ، ومع ذلك ، بكل أسف ، يعلم معظم قراء الصحف أيضا أن ما تم قمعه بالفعل هو « شيع الميثاقية » وليس الواقع ، ولم توضع نهاية بعد لجوهر الميثاقية الحي ، التي تعنى السخط المرير الذي يزداد شراسة وجنونا ، كما تعنى الظروف الخاطئة الموجودة أو الوضع الخاطئ الذي توجد عليه الطبقات العاملة في إنجلترا . وبهي اسم جديد لأمر كانت له أسماء شتى ، وستكون له تسميات عديدة . » مسألة الميثاقية خطيرة وعميقة الجذور وبعيدة الفسور ، ولم تبدأ عند الامس ، ولن تقم بأية وسيلة هذا اليوم أو غدا » (١٦) .

وعقب هذا الاعتراف ، والاعتراف الذي يقابله في أنه لا إجابة على وصف السخط بأنه « مجنون ومخرق وشنيع » ، يقدم كارليل السؤال الشهير عن « حالة إنجلترا » :

« هل حالة الشعب العامل الإنجليزي سيئة ، لدرجة أنه لا يستطيع العمال القتلاء أن يتمتعوا في ظلها بالهدوء وأن يهدأوا ولا ينبغي عليهم أن يظلوا هادئين ؟ » (١٧) .

إنه سؤال على طريقة كوينت . وكان علينا أن نطرح فقط مثل هذا السؤال في سياق الجدل السياسي في هذه الفترة لأكيد أن ما فيه من حزم ، ومن قوة رئيسية وأساسية — وهو ما يسلم بها الآن في سهولة بالغة — لم يأتيّا عن طريق المصادفة بل نبعا من انسان يتحتم غالبا بسببها أن تمدحها كارليل عند آخرين — وهو انسان قوى ومبجل .

وعند ما كتب ديكنز أزمنة قاسية — وهو كتاب يتضمن قدرا عظيما مما قاله كارليل — كانت طريقة البحث المنهجى من بين الأمور التي وجه إليها قذحه المستهزئ لمجرد هذا « السؤال عن حالة إنجلترا » — كنا نشير إليها قرصه مسطر جراد جرنده بما فيه من شاعة إحصائية هائلة . وتلك مسألة اختلاف بين كارليل وديكنز — اختلاف جوهري يتعلق بالجدية الإنسانية — حيث أن كارليل لا يقع في مثل هذه الهفوة التافهة . وهو ينتقد الإحصائيات الناقصة ، لكن ما يطلبه بحق هو الدليل والبحث الفعلي ، لكي لا تمارس السلطة التشريعية « بين القوانين في الظلام » . ويعتبر أن القسطن في البحث عن ذلك الدليل أخذ أغراض روح سياسة « دعه يعمل » ، وهو حق في هذا مرة أخرى . وتصبح المقالة هجوما شاملا على فكرة « دعه يعمل » :

« أن التحول الذي يلحق الذات وسياسة « دعه يعمل » التي كان:

ينبغي أن تتغلغل في حياتنا العملية بدرجة كبيرة هما مصدر جميع أنواع  
البؤس هذه « (١٨) » .

ولا زالت عقيدة القرن الثامن عشر - كما يسميها كارليل -  
تتاضل .

« لكي تطيل أمد حياتها في القرن التاسع عشر - حيث لم يعد  
الزمن مسعفا لها على أية حال ! ٠٠٠ وكان قرنا موفقا لأنه استطاع أن  
ينالها بعد تمرس طويل ، وهو قرن ورث من أسلافه ارثا وافرا ، وقد  
ورث أيضا ، بشكل طبيعي ، خلفاء ثورة فرنسية واتقلابا عاما وحكم  
الارهاب ، وبأعلى صوت يمكن سماعه صادرا عن الرعد والانفجار والاعدام  
بالمقصلة والحرب الشاملة والمدوية والزلازل ، توزع هذه الأمور بأن ذلك  
القرن - وأعماله في صحبته - قد انتهى » .

غير أن الحركة التي كانت الثورة الفرنسية جزءا منها لم  
تنته بعد :

« وتمثل الثورة الفرنسية عندنا في هذه الأنواع من الميثاقية  
والراديكالية وقانون الإصلاح وقانون العصور وغيرها من الأمور المتباينة  
التي لا تنتهي والرباطة والمجادلات المريرة التي لم تزل قائمة : وليسمح  
لنا الله أن نتمكن من انجسازها بالجدال وحده مستعينين بمناهجنا  
الأفضل » (٢٠) .

ويسلم كارليل بأن النضال من أجل الديمقراطية هو بعض هذه  
الحركة . غير أنه يعتبر الديمقراطية ، هنا وفيما بعد ، مجرد  
حل سلبى :

« اذا أمعن البشر النظر يسكتهم أن يروا أن الديمقراطية ليست  
غاية نهائية ، واذا انتصرت انتصارا كاملا فلا يمكنها أن تظفر بشيء غير  
الفراغ والفرصة التي تتاح لك من أجل أن تنال شيئا » (٢١) .

ويعد كارليل الديمقراطية - في واقع الأمر والى حد ما - تعبيرا عن  
روح دعه يعمل ذاتيا : فهي تلغى النظام والحكومة ، ويمكن أن يترك  
البشر في ظلها لكي يتابعوا مصالحهم الخاصة . وأى نقد للديمقراطية مثل  
الذى قرأناه الآن من المحتمل للفساية ألا يواجهه الا بالتعصب الفوري ،  
وقد تعلمنا جميعا أن نصرخ في وجهه قائلين « فاشستي » . ومع ذلك  
فهذا النقد يتضمن بعض الانصاف ، والحق أنه أكثر نقد ملائم لذلك  
النوع من الديمقراطية التي بلغت ذروتها ، في قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢  
على سبيل المثال . وعند ما نعتبر الديمقراطية ترتيبا وتنظيما سياسيا



لا غير ، فهي عرضة لا تهام كارليل . وقدر كبير من روح الديمقراطية في مجتمعنا هو روح سياسة دعه يعمل في واقع الأمر ، حيث امتنعت الى مصالح جديدة وخلقت نتيجة لذلك مشاكل من نوع جديد .

ان دعوة كارليل هي من أجل حكومة ، تقوية الحكومة -- لا - اضعافها ، من أجل مزيد من النظام لا تقليل منه . ويقدم هذا على أنه مطلب الشعب العامل الانجليزى ، وما طالب به صائب في جوهره مرة أخرى ، وقد استمر على صواب - فبينما كانت الحركة المتميزة للطبقة العاملة الانجليزية ديمقراطية بالمعنى العريض على وجه اليقين ، فقد اتجهت نحو تقوية الحكومة ، والنظام والسيطرة الاجتماعية . بيد أن كارليل يفسر هذا المطلب بطريقته الخاصة .

« ما معنى » النقاط الخمس « ، اذا كنا منفتحها ؟ وما هي جميع أنواع الهياج الشعبية والحوار النبانج الجنون ، بدءا من بيترو الى ميدان جريف ( الاضراب ) ذاته ؟ وأنواع الحوار ، هي تلك الصيحات المكبوتة مثل صيحات مخلوق أبكم في حالة من الغضب والالم ، هي صلوات لا تجد متنفسا الى أسماع الحكمة ، وتقول : « ارشدني واحكمني ! أنا مجنونة وبائسة ، ولا أستطيع أن أرشد نفسى ! » ومن بين جميع « حقوق الانسان » فمن المؤكد أن هذا الحق للشخص الجاهل في أن يوجهه الانسان العاقل ويدفعه برقة أو بعنف الى المسلك القويم ، هو من أكثر الحقوق التى لا نزاع فيها . وتفرضه الطبيعة ذاتها منذ البداية ، ويكافح المجتمع ليصل الى الكمال عن طريق فرضه وانجازه بشكل متزايد . واذا كان للحرية أى معنى ، فهي تعنى التمتع بهذا الحق ، حيث يتم بواسطته التمتع بجميع الحقوق الأخرى « (٢٢) » .

وفى هذه الجمل الأخيرة ، يكرر كارليل نقطة تذكر منذ عهد بيرك . وتعتبر مرة أخرى وبشكل متميز ، الحالة التى يوجد فيها « مجتمع يناضل في سبيل الكمال » . وبينما تصور بيرك طبقة حاكمة كافية في حد ذاتها وتم اعدادها على أية حال ، لم ير كارليل الا اعمال الواجب من جانب الطبقات الحاكمة في المجتمع . وحالما تطور تفكيره وبخاصة فى كتاباته المتأخرة ، وجه دعوته الى انطبقات التى فى يدما السلطة لتجهز نفسها من أجل الممارسة السليمة للسلطة : أى أن تجعل من نفسها طبقة حاكمة فعالة ومسئولة ، وتطهر ذاتها من « الخمول » . ووجه كارليل دعوته الى الارستقراطية ، لكن الطبقة الوسطى كانت أكثر تنبها لها ، حيث أصبحت القاعدة التى يتجه اليها المصلحون مثل كننجرى بندايم . وأشار دزرائيل فى أثناء ذلك الوقت الى الدعوة الى الارستقراطية . والعلاقة وثيقة للغاية بين الميثاقية لكارليل وسابيل لدزرائيل .

وقدم كارليس بنفسه مقترحاته الخاصة المحددة بطريقة مؤكدة:  
في الميثاقية أكثر منها في أى مكان آخر . ولم يعارض الروح العامة لدعه  
يعمل فحسب ، بل عارض ما أسماه بالرايكلية المتسلوه ، التي تترك  
بؤس انجلترا الصناعية ولا يمكنها أن ترجع الا الى « الزمن والقوانين  
العامة » . ويرصد هذا بطريقته الممتازة قائلا :

« طبقة غير معقولة تلك التي تصيح « السلم ، السلم » عندما  
لا يوجد سلم . لكن ما نوع الطبقة التي تصيح ، السلم السلم ، ألم أقل  
لكم انه لا يوجد سلم ! » (٢٣) .

ويقدم كارليس اقتراحين ، في مؤلجته هؤلاء « البشر العاملين » :  
الاقتراح الأول . هو التعليم الشعبي ، والاقتراح الثاني هو انهجرة المخططة  
وكان على الاقتراح الاخير ان يصبح عنصرا هاما في انشعور الاصطلاحى ،  
والحق انه صار محددا منذ الاثر الأول الذي تركه مالتسى ، وعارضه  
كوبيت معارضة شرسة لأسباب معقولة . وكان من الطبيعى أن الشعب  
العامل الذي يزيد عن الحاجة اليه هو الذى عليه أن يهاجر ، تحت قيادة  
المتقنين العاطلين والضباط الذين احيلوا الى الاستيداع (على وجه الدقة) .  
وان ما يضفى على هذا الاقتراح فخرا هو احتقار كارليس الوقتى للنصيحة  
القائلة « بالكف عن الانجاب » ، الذى يوجه مرة أخرى الى الفقراء العاملين  
فحسب . وهو بليغ فى معارضة مالتس مثلما كان كوبيت بليغا :

« وتثبت سالى الماهرة التي تقطن فى حينا أن جاذبيتها بالفة فى  
انعاش توم الذى يقطن حيكم : أيها الأنبياء المالتسيون الرائعون هل يمكن  
أن يطلب من توم ان يتمهل ويقدر الحاجة الى العمل فى الامبراطورية  
البريطانية أولا ؟ ... ولا ريب أن فترات سعيدة قادمة ، يجب ان تأتى  
بطريقة أو بأخرى ، ولكن هل مستحق فى الوقت الذى يضرب فيه عشرون  
مليوننا من الشعب العامل عن العمل فى آن واحد فى تلك  
الدائرة » (٢٤) .

وكان الاقتراح الثانى الخاص بالتعليم الشعبى ذا تأثير أيضا وأكثر  
توفيقا . ويؤكد كارليس البدايات العملية : فأولا يجب تعلم القراءة  
( الألف باء ) لأنها البداية التي لا يستغنى عنها فى كل شئ :  
ثم يأتى تعلم « الصنعة اليدوية » . وبعد ذلك يأتى تعود المنطق  
المجرد . ويجب أن تتم هذه الأمور ، حتى عند ما يعترف بعدم  
كفايتها :

« ان معرفة غير محترمة لا تعد معرفة ، ويمكن أن تكون تطورا لكفاءة

عقلية أو يدوية فى داخل الانسان أو خارجه ، ولكنها ليست ثقافة لروح انسان « (٢٥) »

والتحفظ هام ، وهو التحفظ الذى جسده لفظه ثقافة ، بصدد نقد أنواع كثيرة من التعليم . ومع ذلك أصر كارليل على أن التعليم الأساسى والذى تدعّمه الدولة يجب أن يبدأ : بـ « أن تعطى هبة التفكير لأولئك الذين لا يمكنهم أن يفكروا ، ومع ذلك باستطاعتهم فى هذه الحالة أن يفكروا : كانت هذه هى المهمة الأولى التى يجب على الحكومة أن تشرع فى أدائها ، كما يمكن أن يتخيلها المرء » (٢٦) .

وبذلك يكون التعليم موضوعا محوريا فى المطلب العام من أجل « تقوية الحكومة » .

وتحتوى مقالة « الميثاقية » على الجزء الأعظم مما يعد أحسن ما فى تفكير كارليل الاجتماعى . والحق أنها لا تختلف كثيرا عن مذهب المنفعة فى الواقع العملى - كما فى الاقتراحين من أجل التعليم الشعبى والهجرة المخططة ، ودعوتها من أجل تقوية الحكومة هو سير فى نفس الاتجاه الذى كان يجب على المرحلة الثانية من مذهب المنفعة الراديكالى أن يتبناه . وينصب التأكيد الحاسم على ضرورة تغيير العلاقات الانسانية والاجتماعية التى أملت حتى ذلك الوقت « قوانين » الاقتصاد السياسى . وكان هذا التأكيد الشامل أكثر تأثيرا فى واقع الأمر من التركيب البديل الذى قدمه كارليل عن القيادة البطولية والطاعة الرقوزة .

وفقد كاليل توازنه ، أو توازنه النسبى ، بعد الميثاقية ، وهو ما توفر فى مواقفه الأولى . ومقالة الماضى والحاضر بليغة ، وربما تكون صورة أبوت سامسون Abbot Samson وجماعته الوسيطية جوهرية للغاية كما أنها أكثر دقة ، من جميع رؤى النظام الوسيطى التى حاول أن يقدمها بشكل متميز نقاد مجتمع القرن التاسع عشر . وبينما يصبح يمكننا فضح نواقص الاتجاه الصناعى عن طريق معارضته بمظاهر مختارة من حضارة اقطاعية ، غير أن ما قام به كارليل لا يقدم عونا له . أو لقرائه ، فى شأن ادراك المنابع المعاصرة للجماعة . ان شخصية سامسون التى صورت بطريقة بطولية ، مثل الأنماط التى احنق بها فى كتابه الأبطال وعبادة البطل ، تبرز الارتداد المطرد عن التفكير الاجتماعى الأصيل والتحول الى الانهماك فى السلاطة الشخصية . وقد تم الانتقال الحاسم فى منشورات آخر الزمن ، ويبحث كارليل عن القيادة فى إعادة تنظيم المجتمع ، وذلك من أجل القابضين على السلطة - من أجل الارستقراطية ، و « قباطنة الصناعة » (٢٧) ، وتقتصر الدعوة عليهم

ليعدوا أنفسهم من أجل تولي تلك القيادة ، وفى وقت - Shooting Niagara أصبحت هذه الدعوة أمرا مطلقا يدعو للاحتقار ، وقد اختفت فصلا العناصر التى جعلت النقد السابق رحيمًا ، وقد تحول الاعتراف بكرامة البشر العاديين الى نوع من الاحتقار « للجماهير » - الجموع المحتشدة مثل القطيع ، « أبناء الشيطان ، ذوى الأغلبية الساحقة » (٢٨) ، « جامدى العقل ، من السهولة خداعهم ، على استعداد للرشوة ، خاضعين لشرب البيرة والثروة (٢٩) - وقد ظل هذا الاحتقار عنصرا ثابتا فى الفكر الإنجليزى .

وأضاف كارليل الى فكرة الثقافة من حيث انها طريقة شاملة لمعيشة أحد الشعوب تأكيدًا جديدًا متميزًا . وهو الاحساس الذى بنى عليه هجومه على الاتجاه الصناعى : فى أى مجتمع ، ومن الملائم تسميته كذلك ، يتكون بما يزيد كثيرا عن العلاقات الاقتصادية ، التى تعتبر « الدفع النقدى القورى هو العلاقة الوحيدة » :

• سوف نكرم أيضا « العرض والطلب » ، ومع ذلك كم يوجد من المطالب ، التى لا يستغنى عنها كلية ، والتى يجب أن تذهب الى مكان آخر غير الحوانيت وتنتج شيئا آخر غير النقدية ، قبل أن تتمكن من نيل عرضها » (٣٠) .

والتأكيد الذى يضيفه كارليل عادة على هذه الأنواع الأخرى من الطلب يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهومه المتميز عن « العبقري » ، « البطل الكاتب » ، ويعتبر اهمال مثل هذا الانسان والتغاضى عن القيم التى يمثلها ، دليلا أساسيا على عدم تنظيم المجتمع من جانب القوى التى هاجمها فى مكان آخر :

• كثيرا ما تثار الشكوى فى هذه الأوقات ، مما نسبته حالة المجتمع المختلة . وكيف أن كثرة من قوى المجتمع المنظمة تسيء أداء عملها ، وكيف أن كثرة من القوى الفعالة تؤدي عملها بطريقة غير منظمة بترتب عليها ضياع عملها واضطرابه . وهى شكاية عادلة للغاية - كما نعلم جميعا . لكن اذا ما نظرنا الى حالة الكتب ومؤلفيها ، ربما وجدنا انها تحتوى على مجمل لىشتى أنواع الاختلال الأخرى ، - فهى بمثابة القلب الذى - تصدر عنه وترجع اليه جميع أنواع الاختلال فى العالم . . . وان حكيما عظيما مثل جونسون ، أو بيرنز ، أو روسو ، ينبغى أن يعتبر الى حد ما خاملا بدرجة كبيرة ، ووجه فى العالم للتسرية عن البلادة ، ويلقى اليه فى مقابلها بنقد قليلة ويخلع عليه بعض الاستحسان ، لكى ينبغى أن يقيم أوده . وكما أشير من قبل ، ربما يلوح يوما ما أن هذا الأمر من الأمور

السخيفة اللامعقولة . وفى أثناء ذلك ، طالما أن ما هو روحى يحدد دائما ما هو مادى ، وجب أن يعتبر هذا الكاتب البطل شخصا بالغ الأهمية فى عالمنا الحديث . فهو روح الجميع ، مهما كانت أحواله ، وما يعلمه . فان العالم أجمع سينفذه ويفعله . وتدل طريقة العالم فى معاملته دلالة قاطعة على الملامح الأساسية التى تنسم بها وضعية العالم ، ( ٣١ ) .

وتتضح علاقة هذا القول بالفكرة الرومانتيكية عن الفنان . وكان كارليل معاصرا للجيل الأصغر من الشعراء الرومانتيكيين ، ووجهات نظره. فى هذا الموضوع تشابه كثيرا آراء شيللى مثلا . ويمكن أن نرى هذا عندما يكتب كارليل عن « البطل - الكاتب » قائلا :

« لا أحد يسأل من أين أتى ، وما إذا كان مقيدا ، وبأى الطرق وصل . وبأيها ينبغي أن يستعين فى مسيرته . وهو حادثة عارضة فى المجتمع . ويهيم مثل طريد وحشى ، فى عالم يشبه فيه الضوء الروحى ، سواء أكان للهداية أم للضلال » ( ٣٢ ) .

يجب أن نعترف اذن بمساهمة كارليل فى تكوين الفكرة الحديثة المتغيرة عن الفنان ( اذا استخدمنا مصطلحنا النوعى ) . ويجب التنويه مرة أخرى بالتطور المحدد لهذه الفكرة على اعتبار أنها اتجاه أساسى فى النقد، ساد المجتمع الصناعى الجديد ، وهنا اتحدت فكرة الثقافة كوعاء للفنون والتعلم، وفكرة الثقافة كوعاء لقيم أسس من التقدم العادى للمجتمع . وحتى عندما التجأ كارليل الى فكرة القيادة الأرستقراطية وقباطنة الصناعة لم يكف أبدا عن تأكيد هذا المفهوم الآخر لفكرة ، « ارستقراطية روحية » ، وهى أقلية عالية فى تهذيبها ومسئوليتها ، تختص بتحديد وتأكيد القيم العليا التى يجب أن يصير إليها المجتمع . وأثناء الضيق الشامل الذى وجد فى Shooting Niagara يحذر هذه الطبقة من أن تنحى جانبا الشعر والقصة لكى « تكتب تاريخ انجلترا على أنه نوع من التوراة » ، وترتكز على إعادة التفكير فى فروضنا الاجتماعية الأساسية . وعلى الرغم من دلالة هذا عند كارليل ، فهو عمله الذى اختص به كما كان الشعر عمل شيللى ، الا أنه لم يتغير من التأكيد المحورى على الحاجة الى طبقة من أولئك البشر - وهم أبطال معلمون ومؤلفون - يختصون بنوعية الحياة القومية . وقد كانت هذه فكرة كولردج عن الكنيسة القومية Clerisy ويقدم كارليل فى مصطلحات مغايرة ، نفس المقترح ، من أجل « طبقة متعلمة بشكل أساسى » . وهو غير متأكد من أفضل الترتيبات التى تتخذ من أجل تلك الطبقة ، لكن « اذا سألت عن أسوأ النظم ؟ أجبت : هذا الذى لدينا الآن ، حيث تصبح الفوضى فيه فيصلا ، هذا هو أسوأ نظام » ( ٣٣ ) .

وليست المسألة هي تقديم « أعمالنا المالية » لكتاب أفراد :

« وما يقع للأدباء الأفراد ليس هو الخطر الأمور وأعظمها ، فهم مجرد أفراد ، وجزء لا متناهي الصغر في الجسد الكبير ، ويمكنهم أن يناضلوا ويميشوا ولا أدر كمهم المنية ، وذلك كانت عادتهم .. لكن ما يهم المجتمع بدرجة كبيرة هو ما إذا كان سيضع مصابيحهم في الأماكن المرتفعة لتهدى من يسير .. » واعتبر أن هذا الشذوذ لطيفة غير متعملة تعليميا أساسيا هو مصدر جميع أنواع الشذوذ ، وفي الوقت ذاته نعمة وأصلها لها ، ( ٣٤ ) .

وفكرة مثل هذه الصلوة لم تفتقد إلى يومنا هذا من أجل الصالح العام للمجتمع . وكل ما يتطلب إبرازه الآن ، عند كارليل كما هو عند كولردج ، وكما هو عند ماثيو أرنولد من بعدهم ، هو أن تنظيم المجتمع القائم عندئذ ، كما فهموه ، لا يقدم أساسا حقيقيا للاستغناء . يمثل هذه الطبقة . وكان أساس الشكاية هو انفصال النشاطات المتجمعة في شكل « ثقافة » من الأغراض الرئيسية للمجتمع الجديد :

« لم توجه على الإطلاق قبل مائة عام تقريبا . أية شخصية عظيمة في روحها تعيش منفردة بتلك الطريقة الشاذة ، جاهلة في أن تعبر عن الإلهام الكامن فيها عن طريق الكتب المطبوعة ، وتنشد نيل مكانتها وما يقيم أودها عن طريق ما يمكن أن يسر العالم أن يمنحه لها في مقابل ما تقدمه . وقد بيع واشترى الكثير من السلع ولا تزال المساومة جارية في الأسواق ، لكن الحكمة الوحى بها من روح بطولية لم تعرض حتى الآن بهذه الطريقة العارية ، ( ٣٥ ) .

وكان هذا هو المعيار المباشر الذي يجب أن يدرك بواسطته التنظيم الخاطئ ، والأهداف الصغيرة للمجتمع الجديد . وحددت هذه المصطلحات ، التي دعمتها نتائج أكثر عمومية ، الثقافة باعتبارها ذات كيان منفصل وفكرة نقدية .

وينبغي أن يقال المزيد عن كارليل نفسه . فقد كان رجلا عظيما في شهرته لدرجة أن التباين بين الأفكار التي أودعها والخبرة الكلية التي اكتسبت تلك الأفكار معناها الفوري في إطارها يتضمن ما هو أكثر من التهكم العادي . وكان تأثيره عميقا وكبيرا ، وسوف نلمس أصناف كثيرة منه كلما سار بنا الزمن حتى نبخل العصر الحالي . وتظل الهفوات واضحة ، سواء أكانت أخطاؤه هو أم أخطاء نبعت من تأثيره على السواء . لكن ثمة

لفظة عادية استخدمها وما زالت تعبر عن خاصيته الجوهرية : تلك هي  
لفظة الاحترام ، وليس الاحترام الذي يوجه اليه بل الكامن فيه :

ان كل استخفاف مستهزئ بالحياة ، وكل ايمان ضعيف وكل رضى  
باللامبالاة ، يمكن النظر اليه على ضوء التباين الانساني النهائي والجدية  
التي تبسلط على الجهد البشرى الحيوى .





### الروايات الصناعية

لن يكتمل فهمنا للاستجابة للاتجاه الصناعي دون الرجوع الى عدة روايات مثيرة للاهتمام ، كتبت عندما انتصف القرن ، وهذه الروايات لا تقدم صورة بالغة الحيوية لبعض مظاهر الحياة في مجتمع صناعي لا يسوده الاستقرار فحسب ، بل تصور أيضا بعض المزاغم العامة التي من خلالها برزت الاستجابة المباشرة . وسأبذل قصارى جهدى فى توضيح حقائق المجتمع الجديد وهذا التركيب الشعورى - اللذين سادا فى هذه الفترة - من واقع روايات : **مارى بارتون والجنوب والشمال** و**أزمئة قاسية وسابيل والتون لوك وفيلكس هولت** .

مارى بارتون (١٨٤٨) Mary Barton

تعد **مارى بارتون** ، وبخاصة فى فضولها الاولى ، الاستجابة البالغة التأثير فى مجال الأدب للعذاب الذى ولدته الصناعة فى أربعينات القرن الماضى . والأمر المؤثر حقاً فى الكتاب هو تركيز الجهد لكى يسجل - فى حدوده الخاصة - الاحساس بالحياة اليومية فى منازل الطبقة العاملة . والمنهج الذى سار عليه هو جزئياً منهج التسجيل الوثائقي ، كما يمكن أن يرى فى تلك التفاصيل : مثل إعادة تقديم اللهجة فى عناية وحرص مع التعليق عليها ، والتفاصيل الدقيقة عن ثمن الطعام الذى تتكلفه حفلة شاي ، والوصف الدقيق لكل قطعة أثاث فى غرفة جلوس بارتون . وتبدوين قصيدة **Oldham Weaver** ( مع التعليق عليها مرة أخرى ) ، وأهمية هذا التسجيل خطيرة ، ومع ذلك كان المنهج ذا أثر طفيف . فمن الصعوبة بمكان أن تقترب مسر جاسكل من هذه الحياة بكونها راصدة ومقررة ، وإن كنا نعى هذا دائماً الى حد ما . غير أننا نجد إعادة خلق خيالية أصيلة فى وصفها للتنزه فى **Green Heys Fields** ولحفلة الشاي فى منزل بارتون ، كما تتوفر أيضاً بشكل ملحوظ فى فصل **الفقر والكوت** حيث يعثر جون بارتون وصديقه على

الأسرة التي يقتلها الجوع قابضة في المخزن . والحق أن الرواية الانجليزية كان عليها أن تنتظر ما كتبه د . ه . لورانس في بواكير حياته ، من أجل تقديم خلق مقنع تماما للمشاعر والاستجابات التي تميز الأسر التي من هذا النوع ( حيث تكون الموضوعات أكثر حسما وتجديدا من التفاصيل المادية التي يستطيع أن يركز عليها من يقوم بعملية الوصف ) وإذا كانت مسز جاسكل لم تعرف معرفة تامة على الإطلاق الاحساس بالمشاركة الكاملة الذي يمكنه في النهاية أن يدعم صديق هذه الاستجابات ، فمع ذلك تضيء على هذه الاحاسيس ترفقا حديسيا بالمشاعر يتضمن قدرا كافيا من الاقناع . ويصور فصيل : Old Alices History تصويرا دراميا رائعا موقف ذلك الجيل المبكر الذي وفد من القرى والريف الى شوارع المدن الصناعية واقبالها ، وتجسد حكاية جوب لي ، Job Legh ، الناسج والعالم الطبيعي ، تجسيدا حيا ذلك النوع الآخر من الاستجابة لبيئة صناعية متحضرة : أي الدراسة التي تستغرق الحياة كلها وتكرس للمخلوقات الحية - وهي جزء من عمل علمي هار ، وهي في ذات الوقت دافع فطري تجاه المخلوقات الحية ، ويقوى هذا الدافع ويتحول الى نوع من الجنون بحكم تعارضه ذاته مع بيئته . ان الفصول الاولى التي نجد فيها عمال المصنع يذمبون للتنزه في الربيع في Green Heys Fields وان اليس ولسون التي تتذكر وهي قابضة في مخزنها جمع نبات الخليط الذي تصنع منه الكناس في مسقط رأسها في القرية التي لن تشاهدها مرة أخرى أبدا ، وان جوب لي الذي يكف على شمراته المحنطة - ان كل هذه الفصول الأولى تجسد الاستجابة لتجربته الصناعية الجديدة الساحقة وهي الاستجابة التي تميز بها أحد الأجيال . وتجسد الفصول الأولى الأخرى بشكل مؤثر تواصل وتطور غريزة التعاطف والتعاون التي كانت تشيد على الفور تراثا رئيسيا للطبقة العاملة .

ان تركيب الشعور الذي تبدأ به هاري بارتون هو ، اذن ، مزيج من الملاحظة المتعاطفة ومن السعي للناجح بدرجة كبيرة الى التطابق الخيالي . ولو استمرت على هذا المنوال ، لكان ينبغي أن تكون رواية عظيمة في نوعها . لكن التأكيد الذي انصب على المنهج تغير ، وتعددت أسباب هذا التغير . ويمكن أن يدرس أحد هذه الأسباب في مظهر غريب يتعلق بتاريخ تدوين الكتاب . وكان من المقدر له أن يسمى أصلا جون بارتون . وكما كتبت مسز جاسكل فيما بعد تقول :

» كانت شخصية جون بارتون محور الشخصيات الأخرى التي شكلت نفسها حوله ، فجون بارتون الشخص الذي اتخذته بطلا واستحوذ على ميولي العاطفية بأسرها « (١) .

## وأضافت قائمة :

« تعبير الشخصية » وبعض أحداثها ، عن فقير عرفته معرفته دقيقة » (٢) .

وتغير التأكيد الذي طرأ على الكتاب فيما بعد ، والتغير اللاحق في العنوان الى ماري بارتون ، لاح انه تم بناء على طلب الناشرين ، شابمان وهول . ومازالت تفاصيل هذا الموضوع غامضة ، غير أنه يجب علينا بكل وضع أن نسلم بعض الشيء بهذا التأثير الخارجي على شكل الرواية . ومن المؤكد أن جون بارتون في الأجزاء الأخيرة من الكتاب هو شخصية مبهمه ( شبحية ) للغاية . ويلوح أن جون بارتون بارتكابه جريمة القتل لا يتمتعى حدود تعاطف مسز جاسكل فحسب (وهو تعاطف غير مفهوم)، بل يتمتعى مدى قواها بشكل جوهري . ووجدنا عنده غضبة الضمير في حدود ما قاله لنا وتم تخطيطه ورسمه ، لكنه كز عذابا هينا ويكاد يكون عرضيا باعتباره أزمة « الشخص الذى اتخذته بطلا واستحوذ على مبادئ العاطفية بأسرها » . ويرجع هذا الى أن الرواية كما نشرت ركزت على الابنة - وحيرتها بين جيم ولسون و « عشيقها المرح ، هارى كرسون » ، ان غضبها في محاكمة ولسون ، واقتفائها اثر الشاهد الأساسى وانفاذه في اللحنفة الأخيرة ، والتأكد من حبها لولسون ، ليس لكل هذا سوى أهمية قليلة باقية ، وان كان هو الحكمة المألوفة والتقليدية في الرواية العاطفية في العصر الفكتورى . ويلوح الآن انه لا يمكن تصديق أن الرواية كان ينبغي أن تخطط بأية طريقة أخرى على الإطلاق . واو كانت مسز جاسكل قد كتبت « تكونت جميع الشخصيات الأخرى حول شخصية مري بارتون » ، لكان من الممكن أن تؤكد الانطباع الحقيقى الذى يتركه قينا الكتاب في شكله النهائى .

ويجب أن نسلم بعض الشيء بتأثير ناشرها خنيتها ، الا أن جون بارتون يجب أن يعتبر دائما القاتل ، ربما بفرض اظهار رجل طيب في جوهرة دفعه الضياع والمعاونة والقنوط الى ارتكاب جريمة مروعة . ومازال من الممكن رؤية هذه العناصر في الرواية كما وصلتنا ، لكن من الواضح أن تدفق شعور التعاطف الذى بدأت به توقف عند أحد المواقف ثم تحول الى شخصية الابنة الأقل عرضة للشبهة ، وذلك عن طريق تغيير التأكيد الذى يسجله تغيير العنوان . وقد كان من الممكن أن تكون هذه النقطة قليلة الأهمية لو لم تكن مميزة للتركيب الشعورى الذى كانت تعمل من خلاله . ولا يرجع ذلك فقط الى انها تحجم عن عنف الجريمة ، الى الحد الذى أصبحت فيه غير قادرة حتى على ادخاله باعتباره تجربة الرجل الذى

نهم على أنه يطلها . انما يرجع ايضا الى أن الجريمة ذاتها شاذة بمقارنتها بالشخصية التمثيلية التي اعتنت بها في الفصول الأولى . ومن الحقيقي أن توماس اشتون ، من بنك بول في ورنيث ، قتل في عام ١٨٣١ في ظل ظروف مماثلة لبعض الشيء ، وتبدى أن أسرة اشتون تعتبر قتل كارسون إشارة الى هذا القتل . وتصلت مسز جاسكل من الصلة التي تربط بين ما أشارت اليه في روايتها وبين حادثة قتل كارسون في رسالة بعثت بها الى الأسرة وأبانت عن بعض الحوادث المماثلة التي وقعت في جلاسجو في حوالى الفترة ذاتها . لكن الاستجابة للاغتيال السياسى لم تكن في واقع الأمر خاصية بارزة لو نظرنا الى الفترة بأسرها ، بحيث نحتاج الى تشويه واضح . وهو ما تؤكد الحالات القليلة التي تم نسجها . وحتى عندما تضاف حالات الرعب ، والقاء حامض الكبريتيك بطريقة عارضة أثناء فض الاضرابات عمداً يظل حقيقيا أن الاستجابة لتى ميزت الشعب العامل الانجليزى لم تكن هي الاستجابة للعنف لشخصى ، حتى في وقت العذاب الشديد ، وكان ذلك في حينه موضع تعليق مستغرب من المراقبين الأجانب . ولم تكن مسز جاسكل ملزمة بأن تكتب رواية تمثيلية ذات دلالة عامة ، وكان ينبغي عليها أن تختار بطريقة مشروعة حالة خاصة . ولكن النخبة ذات دلالة عامة بشكل متعمد تى بعض المراضع وكما تقول فانها تصوغ حتى شخصية جون بارتون على غرار « فقير عرفته » . ومن المؤكد أن التفسير الحقيقى هو أن جون بارتون ، القاتل السياسى المعين من قبل احدى النقابات ، يعتبر صياغة رامية للخوف من العنف الذى انتشر بين الطبقات العليا والوسطى في لك الوقت ، والذى نفذ حتى الى التعاطف الخيالى العميق لمن هم مثل مسز جاسكل ، باعتباره أحد العوامل المسيطرة والتي تثير الانتباه . وهذا الخوف من أن الشعب العامل ينبغي عليه أن يتولى شئونه بنفسه زائد انتشاره وأصبح خاصية مميزة ، ويعد قتل هارى كارسون توليداً خيالياً لهذا الخوف ولردود الأفعال تجاهه ، أكثر مما يعد تجربة راصدة هامة .

وتزداد هذه النقطة وضوحاً حال تذكر أن مسز جاسكل خططت نفسها جريمة القتل واختارت للقيام بدور القاتل « الشخص الذى نخذته بطلاً واستحوذ على هوى العاطفية بأسرها » . وفى هذا الصدد ان العنف ، وهو عدوان فجائى ضد رجل يزدري آلام الفقراء ويحتقرها، مائل كثيراً نوعاً من الاسقاط لم تستطع أن تتفق معه فى خاتمة المطاف . كان الاختيار الخيالى لجريمة القتل ثم الاحجام الخيالى عنها ذا أثر مدمر

لتكامل الشعور الضروري في الموضوع بأسره . ويجب أن يرحب  
بالتحول الى ماري بارتون في واقع الأمر ، حتى لو وضعنا في الاعتبار  
تأثير ناشريها عليها .

وأشخاص قليلون هم الذين كان شعورهم أعمق من شعور مسز  
جاسكل تجاه الآلام التي يعانيها الفقراء الصناعيون . وشاهدت هذه  
الآلام بالفعل لأنها كانت زوجة وزير في مانشستر ، ولم تكن بمعرفة  
عن طريق التقارير أو الزيارات العارضة ، كما فعل روائيون آخرون  
كثيرون . وتمتاز استجابتها للمعاناة والآلم بالعمق والأصالة . لكن  
الشفقة لا يمكن أن تصمد بمفردها في مثل ذلك التركيب الشعوري .  
وارتبطت في ماري بارتون ، بالعنف المحير والخوف منه ؛ وتدعمت بنوع  
من اللقاء والتخلص في نهاية الأمر ، عندما لم يعد ممكنا مكافحة البؤس  
النابع من الموقف الحقيقي . فيموت جون بارتون ثائبا ، ويندم كارسون  
حالما يكبر على انتقامه ، ويتجه نحو بذل الجهود في الإصلاح والفهم المتبادل ؛  
كما أراد الراسد العاطفي أن يتجه الاجراء . وكانت هذه هي الخاتمة  
الإنسانية المتميزة ، ويجب أن تحترم بكل تأكيد . ونحن نلاحظ انها غير  
كافية بالنسبة للأشخاص الذين جذبوا ميول مسز جاسكل العاطفية .  
وإن ماري بارتون ، وجيم ولسون ، ومسر ولسون ، ومارجريت ، وول .  
وجوب لي - وكل الموضوعات التي تحظى بتعاطفها الحقيقي ؛ انتهت  
الكتاب بشكل يبتعد كثيرا عن الموقف الذي شرعت في اختباره في  
البداية . وجميعهم في طريقهم الى كندا ؛ ولا يمكن أن توجد خاتمة  
أكثر تدميرا من هذه الخاتمة . وينبغي أن يؤمل في حل من خلال الموقف  
الحقيقي ، غير أن الحل الذي تم التعاطف معه كان الغاء للمصاعب الفعلية  
واستبعادا للأشخاص الذين أشفقوا على العالم الجديد الذي لا يقبل  
المساومة .

#### شمال وجنوب (١٨٥٥) North And South

تعتبر رواية مسز جاسكل الصناعية الثانية شمال وجنوب أقل إثارة  
للإهتمام ، لأن حدة التوتر فيها أضعف . وتتخذ فيها مسز جاسكل موقفا  
الحقيقي باعتبارها راصدة متعاطفة . وتنتقل مارجريت هال مع والدها الى  
لانكشير الصناعية ومارجريت فتاة تحمل مشاعر وقرينة ابنة أحد رجال  
الدين الجنوبيين ، وتتابع ما حدث لها من ردود أفعال وتتعقب ملاحظاتها ،  
ومساعيها لأن تعمل الخير الذي تستطيعه ، ولأن هذا هو موقف مسز جاسكل  
الى حد كبير فقد تحقق للكتاب تكامل رائع بشكل واضح . ومجادلات  
مارجريت مع ثورنتون - صاحب الطاحونة - مثيرة للاهتمام وأمينه ، في

اطار المفاهيم السياسية والاقتصادية للفترة التي عاشها . وكما يوحي  
النظمين الطويل لتلك الجادلات فان ما في الرواية من تأكيد ينصب الآن  
كلية تقريبا على المواقف التي تتخذ حيال الشعب العامل ، اكثر مما ينصب  
على محاولة الوصول بطريقة خيالية الى حقيقة مشاعر هذا الشعب العامل  
لجمل حياته ، وعما يثير الاهتمام مرة أخرى ان نذكر الطريقة التي نستخرج  
بها النتائج المحددة ، فتصلح علاقة مرجريت مع ثورنتون وزواجهما المنتظر  
للتغيير عن توجيه الطاقة العملية للمصانع الشمالى مع الحساسية النامية  
للفتاة الجنوبية : وأبرز هذا بدرجة واضحة تقريبا واعتبر حلا . ويعود  
ثورنتون الى الشمال :

« لينال الفرصة في تهذيب بعض المعاملات مع الآخرين خارج نطاق ،  
« علاقة الدفع النقدي الفوري » (٢٦)

وبعد ان هذبه مرجريت خلقيا ، سوف يعمل على « تحسين العلاقات  
الانسانية في الصناعة » على حد قولنا الآن . وتستوجب الخاتمة كل  
احترام ؛ لكن يجدر ملاحظة أن ثورنتون لن يحاول القيام بهذا العمل  
تحت تأثير مرجريت فتعصب . بل في ظل رعايتها . وكما يقول ثورنتون  
فان الصناع الآخرين « سوف يهزون رؤوسهم وينظرون بجديّة » الى  
مسماه . وقد يكون هذا مميزاً ، وعلى الرغم من افلاس ثورنتون فانه يمكن  
أن يكون الاستثناء الوحيد يتحكم نيك اوث مرجريت غير المتوقع . والمثال  
الذي جاء من أحد الأماكن - عن طريق خيلة الأثر هذه التي ساهمت في  
حل مشاكل أخرى كثيرة صعبة الحل في رواية العصر الفكتوري - سوف  
يمكن ثورنتون في واقع الأمر من القيام بتجربته الانسانية ، بعد أن نافر  
برقة الجنوب المتأثرة والساخنة السامية . وقمره أخرى فان هنر بناسكل  
تفسر رد الفعل الذي يتولد عندها تجاه الموقف الذي لا يمكن احتمالها  
بالذهاب بعيدا عنه - بطريقة غرضية تجزئياً .

### الزمنة قاسية ( ١٨٥٤ ) Hard Times

« من المعتاد أن: قد ديكتر للعالم الذي يعيش فيه يأتي مرضينا  
وتصادفة - فهو يشتمل صحتن شخصاً على الكتاب على قدر من الحاجة  
الساخنة لتويع متين من سيرة الاستئصال . غير أنه في رواية الزمنة قاسية  
توفرت له على تحولهم يختلف من قبل رؤية شاملة واضحة : مكتبة عن أن  
يرى قطائع الحضارة الفكتورية كأموال انماضها واتجاهها فلسفة عسكرية -  
عن التكوين المدانى لزوج غير رخيصة » (٢٧)

ويستلح هذا التعليق من ثوابت . . . . . ليقس على أزمنة قاسية  
للتمييز بين قصه ديكتر وعزم هنر بناسكل في تاري بارتون : وصغير

زمنة قاسية رسدا بجياليا أقل من كونها حكما خياليا . فهي تقويم لاتجاهات اجتماعية غير أنها تتفوق مرة أخرى على رواية شبال وجنوب . وتمتع اختيارا ابداعيا وشاملا للفلسفة الاتجاه الصناعي السائدة - للقصة التي اعتبرتها مسر جاسكل تزيد قليلا عن سوء الفهم . والتي يجب تحطيمها في آانة وصبر . وما أضفى مزية عظيمة القدر على الرواية هو أن ديكنز استطاع أن يحقق هذا الفهم الشامل . لكن يجب علينا في مواجهة هذا أن نقرر حقيقة أن ديكنز أقل توفيقا بكل وضوح من مسر جاسكل في تناوله للفهم الانساني عند الشعب العامل الصناعي: فشخصيته ستفان بلاكبول بالنسبة لشخصيات ماري بارتون . لا نتعدى كونها شخصية كروكية . ويمكن القول ان احراز التفوق في الفهم جاء عن طريق الدقة في التعميم والتجريد ، وازمنة قاسية تحليل للصناعة ، قبلما تكون تحربة لها .

والأمر الهام الذي يجب توضيحه في هذا السياق في رواية ، « ازمئة قاسية » : يتعلق بتوماس جراد جرنند Grad grind ونجد ان الشخصية الأخرى الشريرة في الرواية وهي شخصية يوشا بوندرباي Bounderby (الجوال) ، هي حالة بسيطة للغاية . وإذا نظرنا نظرة انصاف على وجه التقريب نجد أن هذه الشخصية تجسد المثل الأعلى العدوانى الباجت عن الثراء والساعى الى السلطة والتي كانت قوة دافعة للثورة الصناعية . وإذا كان أيضا متباهيا بذاته وكدوبا ويبحث على الثغور الشخصى بشكل عام فذلك بطبيعة الحال تعليل على منهج ديكنز . ولا تقتصر هذه النقائص الشخصية بالمثل الأعلى العدوانى اقترانا ضروريا (وكم يمكن أن تكون الأمور أكثر يسرا فيما لو كانت كذلك) . ويرتكب قدر عظيم من مشاعر قراء العصر الفيكترى ضد الشخص الجوال على شعور أقدم . وهو شعور متغير بالأصح - اعتبر التجارة في حد ذاتها عبلا غير مهذب ( وربما ارتكن على هذا أيضا قنر لا بأس به من مشاعر المثقفين في القرن العشرين ) ، والاسم ذاته الذي يرمز الى الشخص الجوال يجسد هذا الشعور الكتمنى ( ويستخيم ديكنز أسماء شخصياته بوضوح من أجل أن تترك آثارا واضحا ) . والنقد الاجتماعى الذى يتمثل في « الجوال » وهو في خاتمة المطاف مسألة مختلفة بالأصح عن قضية الفردية الاقتصادية الخدوانية . ويمزج ديكنز ، بعدل تقريبي ، بين زناد الانفعال المتفصلة ، وليس مهلا ملاحظة كيف أن مجموعة موحدة من المشاعر تؤثر على مجموعة أخرى .

وتختلف الصعوبة المتعلقة بتوماس جراد جرنند في طبيعتها . والدعوى المرفوعة ضد مضمونها التجايع ، ودخضه من واقع التجربة

يمكن أن يعقد له لواء النصر ، لدرجة أنه من السهولة بالنسبة للقارىء الحديث أن ينسى تماما ماذا يكون جراد جرنند . والأمير الذى يستوجب الدهشة هو كيفية شيوع خطأ استخدام اسم جراد جرنند كاسم طبقي يدل على صاحب العمل القاسى فى العصر الفيكتوري والتقويم الذى يطلبه منا ديكنز أكثر صعوبة . فينتسج جراد جرنند الى أنصار مذهب المنفعة : ويعتبره ديكنز أحد المتفلسفين الذين صاح ضدهم كوبيت ، أو أحد عقول الآلة البخارية التى وصفها كارليل . وهذا الاتجاه سهل جدا ، لكن المرء يستطيع أن يرسم اتجاها آخر يمثل هذه السهولة يربط بين توماس جراد جرنند ، وادوين شادوك ، وجون ستيورت مل . وقيل لنا أن شادوك كان « أكثر رجل مكروه فى إنجلترا » ، واشتغل بالمناهج ، وألقى عليه اللوم لتدخله فيما لا يعنيه ، بمصطلحات لا تبعد كثيرا عن جراد جرنند ديكنز . وكان مل مثالا أكثر صعوبة ( على الرغم من أن التربية التى شعر أنه ضحية لها سوف يعزوها القارىء الحديث الى مذهب جراد جرنند ) . لكن يلوح مؤكدا أن ديكنز قد استوعب جيدا كتاب مل الاقتصاد السياسى ( ١٨٤٩ ) عندما وجه تهمته العامة للأفكار التى شملت وصانت كوكثاون . ( ويجب ملاحظة أن رد الفعل الذى تولد عند مل كان تعبيرا عن « ذلك المخلوق ديكنز » (٤) ) ومن السهولة الآن أن نؤكد أن مل كان أكثر من مجرد كونه جراد جرنند . ولكننا نخفق فى فهم موقف ديكنز إذا فشلنا فى رؤية أن ادانة توماس جراد جرنند ، تلك الشخصية التمثيلية ذات الدلالة العامة ، تدعونا أيضا الى أن ندين نوع التفكير ومناهج البحث والتشريع التى طورت فى واقع الأمر قدرًا كبيرا من الإصلاح الاجتماعى والصناعى . ويعجب المرء ، على سبيل المثال ، مما يشعر به غابى نموذجى عندما يطلب منه أن يدين جراد جرنند لا كشخصية فردية بل كنمط . والحق أن هذا الأمر يمكن أن يكون مرتبطا بالخطأ الشائع عن ذكرى جراد جرنند ، وهو الخطأ الذى المحت اليه . وجميع اللجان العامة والكتب الزرقاء (\*) والتشريع البرلماني - هى فى عالم أزمنة قاسية - ثمرة من ثمار جراد جرنند .

ولا يضع ديكنز لإصلاح فى مواجهة الاستغلال ، لذلك اعتبرهما - فى حدود فهمنا - وجعى عملة واحدة هى الصناعية . ولا تكن إيجابياته فى التحسين الاجتماعى ، بل تكن بالحرى فيما اعتبره مكونات الطبيعة الانسانية التى تتمثل فى الرقة ، لشخصية والتعاطف والتسامح . ولم يضع نموذج المصنع فى مقابل الطحونة الشيطانية ، ولا الخبرة الانسانية فى مقابل الاستقلال الأتاني . إنما هو يضع بالأحرى الأشخاص الفردى فى

(\*) التى يصدرها البرلمان الإنجليزي - لترجم



مقابل النظام ، ويظهر الجانب الاجتماعي هنا فقط في المقابلة بين السيرك وكوكتاون . والتقابل القائم في المدرسة بين سيسى جوب Sissy Gube وبيتزر Bitzer هو تقابل بين التربية العملية التي غالبا ما تكون غير مترابطة ، ويمكن نيلها بالعمل وممارسة الحياة ، وبين التربية المترابطة بدرجة كبيرة ، التي يمكن نيلها عن طريق التنظيم المنهجي والتجريد . وهو تقابل من النوع الذي كان من الممكن أن يستحسنه كوبيت بحرارة . ولكن الى المدى الذي نلتزم به التزاما كبيرا ( وبشكل حتمى الى حد ما ) نحو النوع الاخير ، فيجدر الاشارة مرة أخرى الى اعادة التقويم الضخمة التي يطلبها منا ديكنز . والحياة الغريزية ، غير العقلية ، غير المنظمة هي الأساس هنا للشعور الاصيل وأجميع العلاقات الحسنة . وهو ما استطاع أن يصوره ديكنز عن طريق احدى الوسائل النادرة التي تتمثل في السيرك . لكن هذا السيرك أقل أهمية من التجربة التي تصفها سليري Slerry قائلة :

« ان وجود حب في العالم ، ليس هو الأمر الذي يشغل النفس في نهاية المطاف ، ان ما يشغلها شيء مفاير تماما . يسلك طريقه الخاص في التقدير أو عدمه ، ومن الصعب اعطاؤه اسما بشكل أو آخر على الأقل مثلما هو صعب تحديد الطريق الذي تسلكه الكلاب » ( ٥ ) .

وهذا القول خاتمة متميزة ، في تراث هام بشكل حيوي أقام قيمه على مثل هذه الأسس . وهو النقد الهام للاتجاه الصناعي كطريقة شاملة للحياة ، وقد توطدت أسسه من واقع التجربة . والأمر الجوهرى هو الاعتراف بأن ديكنز لم يجد أى تعبير اجتماعى عنه أو لم يجد شيئا على الأقل يمكن « أن يعطيه اسما » . فالتجربة هي تجربة أفراد . وكما يرى ديكنز فإن التنظيم الاجتماعى بأسره على وجه التقريب يعاديه . ويمكن للسيرك أن يعبر عنها لأنه ليس جزءا من التنظيم الصناعى . فالسيرك غاية في حد ذاته ، غاية يمكن أن تجلب السرور ، وهو أمر غريزى وفوضوى ( من بعض النواحي ) . ومما له دلالة أن ديكنز كان عليه أن يتخطى نطاق الموقف الصناعى ليجد أى تعبير عن قيمة التي آمن بها . وهذا التخطى يماثل الذهاب الى كندا الذي تنتهى به رواية *هارى باوتون* ، أو يشابه ميراث مرجريت هالى . ولكنه مسألة أكبر منهما أيضا ، حيث لم يكن هروباً فحسب بل كان تأكيدا ايجابيا لتجربة من نوع معين كان انكارها هو الأساس الحقيقى ( فى رأى ديكنز ) للأزمة القاسية .

وكان من المحتم ، أن يكون تناول ديكنز للشعب العامل الصناعى

غير مقنع بدوجة كبيرة من جراء النقد الذى قدمه فهو يعتبر هذا الشعب موضوعات تثير الشفقة والرأفة ويسلم بمقدرته فى اخضاع ذاته لتحمل أنواع العذاب والألم ، الا أن النتيجة الوحيدة التى يتوقع أن يستنتجها الشعب العامل هى النتيجة التى توصل اليها بلاكبول Black Pool . يالها من لخبطة ! « (٦) »

وهذا معقول ، الا أن المعاناة السلبية وفقدان الأمل تم وضعهما فى مقابل مساعى الشعب العامل لكى يحسن ظروفه المعيشية . وأوقف نشاط النقابات بسبب رد الفعل الفيكترى المتواتر وبمساعدة الميج سلاكبريدج Slackbridge . ويظهر بلاكبول ، مثل جوب لى ، فى وضع متفوق لأنه لن ينضم الى النقابات . ويمكن تقدير هذه النقطة لو قارناها بكوبيت ، الذى كان تقدمه للنظام يشابه بدوجة كبيرة لقد ديكنز ، ويرتكز على عديد من التقويمات المتأثلة ، ومع ذلك لم يخدع على نحو مماثل ، حتى عندما ظهرت النقابات كشىء جديد امامه . وتبرز هذه النقطة تعليقاً أكبر على موقف ديكنز كله .

وعتمد ديكنز على كارليل فى تحليله المرير لمدينة كوكتاون وجميع ما تمارسه من أعمال الاقتصاد السياسى المذموم ومذهب المنفعة العدوانى . وكذلك استندت الى كارليل ردود الأفعال المعادية للبرلمان وأفكار الإصلاح العادية . ويستغرق ديكنز فى الروح العدائية ، التى تتميز رؤية شاملة وهبها طاقته العظيمة كلها . غين أن هذا التطابق مع كارليل سلبى فى الحقيقة . فلا توجد بدائل اجتماعية ليونندوباي وجراد جرنند : ولا للاستقراطى الانتهازى هارثاوس ، ولا للسيدة المهذبة المنحطة مسز سبارست ؛ ولا يوجد بالفعل ، أى بطل نشيط فعال . وتلقى اتجاهات ديكنز الاجتماعية بعضها البعض ، لأنه سوف يستخدم أى رد فعل تقريباً لكى يقوض أى موقف طبيعى له دلالة عامة . وتعد رواية أزمنة قاسية فى نغمتها وتركيبها عمل انسان « فهم » المجتمع ، واكتشف جميع شخصياته . والتحفظ الوحيد الذى يفرضه هو على السليبيين والمذنبين ، وعلى الدعاة الذين سوف يرثون الأرض ولن يروا كوكتاون . والمجتمع الصناعى . وعندما يرتبط هذا الشعور البدائى بالاعتقاد فى اكتشاف كل شخص آخر وهو اعتقاد يتسم بطبيعة هجومية عدوانية يصبح موقفاً تخلف عن غمرة المراهقة . وتشين البراءة العالم الناضج الا أنها ترفضه أيضاً رفضاً جوعرياً . ولو اعتبرنا « أزمنة قاسية » استجابة شاملة ، فهى دليل على اضطراب المجتمع الصناعى أكثر منها فهماً له ، غير أنها من الدلائل والأعراض الهامة والمتواصلة .

يمكن أن نقرأ سايبيل الآن على أنها من إنتاج رئيس وزراء أصبح محافظاً فيما بعد ، ومن ثم تعتبر زواية سياسية بمعنى محلود . والحق أن مكونات المحاجة السياسية تتجلى في أية قراءة لها . ولا يبارى ما في هذه المكونات من فضول وتحزب وانتهازية إلا تألقها وروعها في توجيه الأحاديث . وكان من الممكن أن تكون الرواية رائعة لو اقتصر على الجوانب السياسية وحدها . ولا تتواءم الرشاقة التي تغلف كتابة دزرائيلي إلا مع نوع واحد من الجدل السياسي . وما لا يمكن قبله في أوصافه للشخص والمشاريع يصبح في تحليلاته السياسية نوعاً من التعاطف والاستعلاء محبوباً بالأصح . وتشابه أوصافه للقذرة الصناعية تشابهاً كبيراً أوصاف ديكنز لكونتاون . فالتعميمات الرومانسية المتألفة المناظر التي تشاهد من القطار . ومن فوق منبر الخطابة ، وتلك التي تنبئ من خلال الصفحات المطبوعة ما زالت مؤثرة في الغالب ، وتشبه البلاغة الرصينة . وتضمنت حكايات مشابهة عن حالة الفقراء الزراعيين تستدعي تذكرها في مواجهة التباينات المضللة التي وجدت في شمال وجنوب . ويوجد في سايبيل مرة أخرى ، على نسق مقابر تماها ، الوصف البالغ الجراحة للمظالم النابعة من نظام المقايضة في العمل ونتائج العملية ، التي يمكن أن توجد في أي مكان . وغالباً ما يتصدى غضب دزرائيلي حدود النص الذي التزم به . وهو غضب ذو طابع تميمي لدخيل يتلصص بطريقة . واتخذت الأوصاف العدائية لحياة لندن السياسية والاجتماعية طابعاً تميمياً مرة أخرى . ولا ريب أنها تشبه في أهميتها الأثرية أعمال النهب والسلب السائدة بين الفقراء . ويخطئ من يبدى استعداده لأن يضع ثقته في قدرة دزرائيلي غير المدعومة في السيطرة على أية مسألة تخص الواقع الاجتماعي ، كما يمكن أن يخطئ على نحو مماثل في قدرة ديكنز . غير أن دزرائيلي ، مثل ديكنز ، يمتاز بتحليله التميمي للرياء تحليلاً رائعة مثلما هو ضليع في وصفه التميمي للعذاب الإنساني بطريقة بليغة منيرة على وجه التقريب . ويجب تأكيده أن كلتا المهمتين حميدتان .

وتكاد سايبيل أن تكون رواية جمعت من أماكن متفرقة من حيث ما تضمنته من أفكار وآراء . ويستمد هذا الجزء ، مثلاً ، من كولردج :

« لكن إذا لم يزودنا قانون الإصلاح بإدارة مقتدرة أو مجلس شيوخ بارع ، فهل يستطيع أن يحدث تأثيراً قتيلاً في البلاد بأسرها ؟ وهل يملك ذلك ؟ هل ارتقى بطريقة تفكير الجماهير ؟ هل هذب المشاعر الشعبية

لتصل الى مستوى الغايات النبيلة والمشرقة ؟ هل قدم الى شعب إنجلترا محكما للثقة والاحترام القوميين أرقى من معيار الصلاحية المفسدة الذى ساد على نطاق شامل فى هذا البلد منذ الادخال المهلك للنظام المالى الهولندى ؟ فمن سوف يدعى ذلك ؟ واذا كانت روح الطمع الجشع ، التى تدنس كل ما هو انساني فى الحياة ، هى الخطيئة التى أغمرت إنجلترا فى القرن والنصف الماضيين ؛ فقد ازدهر مذهب المال بفعل عبادة تضاعفت ثلاث مرات منذ صدور قانون الاصلاح ، وقد كان العمل الذى تلهت وراءه إنجلترا المحررة فى السنوات الاثنتى عشرة الماضية هو أن يسعى كل فرد الى أن يكسب ويраكم وينهب الآخر بفضل عبارات فلسفية وأن يقترح يونويا لاتستوعب الا الثروة والجهد ، الى أن فزعنا من كفاحنا النهم يعزى العبودية الذى لا يطاق « (V) »

والحق أن هذا قول سياسى وجزء من الهجوم الكبير على الاتجاه التحررى : لكن عبارات الهجوم مألوفة ، لأنها تدخلى فى اطار حركة نقدية واسعة وعريضة . أو نجد هذا القول الذى كان عليه أن يظهر مرة أخرى فى عصرنا متشحا بروح الاكتشاف الاصيل :

لا توجه جماعة فى إنجلترا ، انما يوجه نوع من التجمع ، وهو تجمع تم فى ظل ظروف تجعله يقوم على مبدأ يدفع الى الانحلال والتفكك بدلا من استناده الى مبدأ يعمل على التوحيد والترايط : والمجتمع يتكون من الجماعة التى تلتقى حول غرض معين . وبدون ذلك ، يمكن أن يدفع البشر الى التقارب ، لكنهم يظلون فى حالة من العزلة بالفعل ، .

« وهل هذه هى حالتهم فى المدن ؟ »

« تلك حالتهم فى كل مكان ، لكنها أشد خطورة فى المدن . وتتضمن كثافة السكان فضلا أشد قسوة من أجل البقاء ، ودرا متناهما للعوامل التى تخلق الاتصال الوثيق للغاية . ويتجمع البشر فى المدن يفرض الرغبة فى الكسب . وهم ليسوا متعاونين بل يعيشون فى عزلة ، لكى يتمكنوا من جمع الثروات ؛ ولا يهتمون بجيرانهم فى غير هذه الأمور . وتعلمنا المسيحية أن نحب جارتنا كأنفسنا ؛ بينما لا يعترف المجتمع الحديث بوجود الجيران » (A) .

وكانت هذه الآراء الميثاقية التى صدرت عن ستيفان مورلى هى العنصر الشائع فى عدد من المواقف السياسية المتباينة . وبقيت هى المصطلحات التى يستخدمها النقد الأساسى للصناعية .

وقد اشتهرت الأمتان ، أمة الفقراء وأمة الأغنياء ، بطبيعة الحال .

وان أساس المحاولة لجمع الأمتين وتوحيدهما في أمة واحدة كان يعنى العودة الى قيادة ارستقراطية مستنيرة . لأنه :

« كما قال اجريمونت : طرأ عليها تغير ، كما يطرأ على جميع الأشياء الأخرى » . . . وأجابت سايبيل « اذا حدث تغير ، فمرجع ذلك الى أن الشعب أدرك قوته الى حد ما » . وقال اجريمونت « آه ! اطردي عن ذهنك تلك الأوهام الخداعة المضللة ! فالشعب ليس قويا ، ولا يمكن أن يكون قويا أبدا . ولن تقضى مساعي الناس في الدفاع عن ذواتهم الا الى عذابهم واضطرابهم » (٩) .

ومن الطبيعي أن يكون هذا هو الانذار المألوف بـ « التزام الهدوء » على حد قول كوبيت ، والادعاء المعتاد لمهمة التجديد التي يضطلع بها الآخرون - وهم في هذه الحالة « الارستقراطية المستنيرة » . وشارك دزرائيلي التحيزات الشائعة بشأن الحركة الشعبية : فسرده لادخال داندي ميك الى النقابة هو بمثابة خنجر تحت العباءة على نحو واضح .

« سوف تنفذ في حية وخفة . . . كل مهمة أو أمر يفرضه عليك غالبية اخوتك لنصرة رفاقتنا المشتركة ، التي تجد أن قضائها الوحيدين هم أولئك السادة : فسوف تنفذ القصاص الذي يوقع على الاشراف ، أو اغتيال السادة الظالمين والطفاء ، أو تقويض جميع الطواحين والمصانع والحوانيت التي نعتبرها غير صالحة » (١٠) .

ويجب الاعتراف بهذا الى جانب التقدير الفطن القائل بأن .

« الشعب الذي وجدته هي لم يكن يجسد تجسيدا خالصا وحدة الشعور والمصلحة والهدف وذلك ما صصورته في تحديداتها المجردة . للشعب أعداء يعيشون بين طياته وهؤلاء الأعداء هم عواطفه الخاصة ، التي تجعله في غالب الأحيان يتعاطف ويتحد مع الفئة المحظوظة » (١١) .

ويجب أن تطبق هذه الفطنة بشكل أفضل أيضا على بضع من تجريدات دزرائيلي الأخرى ، لكن ربما ترك هذا الأمر لوقت متأخر عندما يسير قلما في عمله السياسي .

وتقترب هذه الفقرات التي اقتبسناها من ذروة ذلك الاتحاد بين اجريمونت « الارستقراطي المستنير » ، وبين سايبيل « ابنة الشعب » ، ويميز هذا الاتحاد في الرواية عن الحلق الرمزى لأمة واحدة . وهذا هو ، مرة أخرى ، المنحنى الذي يتعاطف معه المؤلف ، بالإضافة الى أنه يعتبر التوضيح الذي يثير الاهتمام أكثر من أي شيء آخر في الرواية حيث ان

بسايل بطبيعة الحال لا تمثل « ابنه الشعب » الا من الناحية النظرية فحسب ، لذلك سار الكتاب على نهج يتجه الى اكتشاف أنها أرستقراطية سلبت منها أرستقراطيتها ، ولا تدق أجراس العرس ، لكى تعبر عن تحقيق الأمة الواحدة ، انما تشير الى ضم ممتلكات مارنى الزراعى ، الى ماويراى الصناعى : والحق أن هذا يرمز الى التطور السياسى الذى كان هو المشكلة الفعلية فى ذلك الحين . والوارثة التى استعادت ارضها تقف فى اطار عام بجانب تركة مرجريت ثورنتون ، والذهاب الى كندا وركوب الخيل . لكن تجسيد ذرائبى للأحط التى أوشكت ان تصبح أحداثا سياسية حقيقية عبر الجيلة التى التجأ اليها ، يدل على ما تمتع به من فطنة وذكاء .

: التون لوك ، شاعر وترزى ( ١٨٥٠ ) Alton Lock, Tailor and Poet

تعد رواية التون لوك بالمعنى التقليدى « استطلاعا روائيا » : فهى تتناول فى عرض واضح وغاضب ومدمع العمل المهرق فى تجارة الثياب « الرديئة النوع والرخيصة » . ولا يزال من الممكن قراءة جزء كبير فى اطار هذه التعابير مع ما تنيره من انتباه وتعاطف . بيد أنه من الانصاف أن نشير فى صدد هذا الموضوع الى أن المقدمة أكثر تأثيرا من الرواية ، وهى أكثر تحديدا لمبرر غير متوقع .

والهدف العام الذى سعت اليه الرواية متباين بالأحرى . فهى قصة التحول حقا : أى تكوين أحد الميثاقين بالمعنى المعتاد وإعادة تكوينه فى حدود فهم كنجسلى ، وتلك هى الحركة الأساسية فى كتاب لايسر على وتيرة واحدة بدرجة كبيرة . وربما تكون الفصول الأولى أكثر تأثيرا من غيرها : مثل الصورة الكاريكاتورية لمنزل بابتست Baptist : والواقعية : الساخطة للتدريب فى حجرات الحمامات التركية : والوصف التعميمى للشوق النابع من « السجون المكونة من الآجر والحديد » الى الجمال الذى فهم على أنه المعرفة والشعر . وبداية اشتراك التون لوك فى النشاط السياسى مقننة أيضا فى اطار عام . بيد أنه يبدأ معها كذلك الإبراز الهام للمجادلة ، أو المناقشة الطويلة للأحداث ، التى استوعبت طاقة كنجسلى ودوافعه بكل وضوح . وكانت هذه المناقشة مثيرة للاهتمام فى أغلب الأحيان ، وذلك عندما تتعرف بوجه خاص على الترويج الشعبى المألوف لكارليل والأفكار التى ركز عليها . فعند بداية التحول (فى الفصل العجيب عن أرض الأحلام ) تمتزج هذه المناقشة بالمجادلات الاشتراكية المسيحية التى ارتبطت بها عادة اسم كنجسلى . ومن المشكوك فيه ما إذا كان يمكن أن نولى جميع هذه الأجزاء من الكتاب مزيدا من الانتباه مختلفا فى نوعه ،

أى ان تولى انتباهها لغير تاريخ نسلسل الافكار . وان جزءا كبيرا من الكتاب تشبه قراءة الصحف القديمة أو المنشورات العتيقة على الأقل وتوافرت فيه القضايا والمشاكل التى وجدت فى حينها ، لكن التعميمات متسقة ومفتعلة ويتسم ما فيها من ترابط بطابع آلى . وليس الكتاب سيرة ذاتية بل نبذة عن حياة احدى الشخصيات .

ويكفى هنا ان نشير الى خاتمة كل من القصة والمجادلة التى تجدثنا عنها . وقد سجل مرة أخرى بطريقة تعاطفية الدافع الى الميثاقية ، الى حركة سياسية عمالية ( وعلى هذا الأساس اعتبر كنجسلى وآخرون مفكرين « متقدمين وخطيرين » ) لكن ما بذلوه من جهد اعتبر نوعا من الزيف والوهم فى نهاية الأمر : كما يتمثل فى هذا القول وفى الواقع « فاننا نفهم وتعاطف مع آلايك التى دفعتك الى هذا لكن ما فعله خطأ شينج » .

« واستمرت فى حديثها وأسابير وجهها منبسطة وعينها متوقدة تأنى كأنها نبية موحى اليها : نعم لقد جاء ذلك فى التوراة ! فماذا فى مقدورك ان تزيدوا عنه ؟ انه ميثاقتكم ، وهو الأساس الوحيد لكل ميثاق آخر ، ولديكم الهامات كابية ممتدة وأنواع مضطربة مشوشة من الجنين الى مصيركم المقبل مثلما لدى البشرية جمعاء وتحاولون ان تحققوا بطرف العناد الشخصية ، مالا يمكن فعله الا بوحى من الله وبطريقة من لدنه مثلما سعى العالم بأسره منذ بدايته .. آه ، تأملوا جيدا تاريخ الراديكالية الانجليزىة فى نصف القرن الأخير ، واحكموا بأفعالكم وأقوالكم . هل أنتم خابقون بتلك الامتيازات التى طلبتموها بجنون بالغ ؟ ألا تردون على بأن هؤلاء الذين نالوها غير جديرين بها أيضا ؛ لكن شكرا للرب ، اذا كانت الحالة على هذا النحو حقا ، فان قصوركم لم يضاف الى ما عندهم من أوجه نقص وضعف بحيث تجعل الاضطراب أكثر ارتيساكا وبليلا . تعلموا درسا جديدا : وآمنوا بأنكم تحيون فى المسيح عيسى فخصيصون مخلوقات جديدة . واتركوا الأشياء البالية تزول مع تلك الماسى الهائلة لابريل ويونيو التى تتسم بالبؤس والفتاعة ، ومن ثم تصبح الأشياء فى جميعها جديدة . وآمنوا بأن مملكتكم ليست فى هذا العالم ، بل فى عالم لا ينشى أن يقاتل فيه عبيدكم » ( ١٢ ) وليس من المستغرب بعد هذا أن يكون مصير البطل هو الهجرة مرة أخرى . ويموت التون لوك حالما يصل الى أمريكا ، لكن زميله الميثاقى كروسزوات Crosshwait ، سوف يرجع بعد سنوات سبع .

وان تجديد المجتمع سوف يتحقق فى ظل قيادة ارسقراطية مستتيرة

حقا وفقا لما قاله كنجسلى فى مقدمة طبعة كمبردج . وسوف يسير هذا  
التحديد فى اتجاه الديمقراطية وليس فى اتجاه « طغيان الأفراد » الذى  
برزت أخطاره فى الولايات المتحدة لأنه :

« طالما أن التاج ، ومجلس اللوردات ، والصحافة ، على ما هى عليه  
وشكرا لله ، فلن يكون كل توسيع فى حق الاستفتاء مصدرا جديدا للخطر  
بل يصبح مصدرا للأمن ؛ ولأنه سوف يربط الجماهير بنظام الأمور التى  
استقرت عن طريق ذلك الولاء الذى ينبع من الرضى ؛ ومن الاحساس  
بتقديرها ، والثقة فيها وأنها تعامل معاملة الرجال لا الأطفال » (١٣) .

فليكس هولت ( ١٨٦٦ ) : Felix Holt

لم تنشر رواية فليكس هولت الا فى عام ١٨٦٦ ، لكننا يمكن أن  
نضع بجانبها فقرة من رسالة لجورج اليوت الى ج . سابرى Sibree  
فى عام ١٨٤٨ ، كتبها عقب الثورة الفرنسية التى حدثت فى تلك السنة :

« أنت وكارليل ٠٠٠ الشخصان الوحيدان اللذان يشعران تماما  
بمثل ما أريدوا أنما اللذان يمكنهما تمجيد ما هو عظيم وجميل حقا دون  
وضع أية تحفظات سخيفة وفرض أمور لا يمكن تصديقها للاحتفاظ بالتقدير  
والفضل للحكمة . واننى بالغة السرور دائما بحماستك لأننى لم أتوقعها .  
وخشيت أن تنقصك الحمية الثورية . لكن كلا - فانت ثوروى ومنذفع  
تماما مثلما أردت أن تكون . . . وطلنت أنه قد انتهى بنا المطاف الى  
الوقوع فى أسر تلك الأيام الآتية التى لا ترى فيها حركة عظيمة حقيقية -  
وأن عصرنا هو ما سماه سان سيمون بعصر عصيب بحت ، وليس عصرنا  
نظاميا على الإطلاق ، غير أننى بدأت أسعد بالزمن الذى وجدت فيه .  
ويمكن أن أرتضى بأية حال أن تجتزا إحدى سنوات عمرى من جل رؤية  
مشهد انحناء رجال الثكنات لصورة المسيح عيسى ، « أول من علم البشر  
الاخاء » . وتسرى الرعدة فى جسده المرء حالما ينظر الى كل صحيفة جديدة  
لثلاث يجهل ما يشوه هذه الصورة . . . وينبش ألا أمل خيرا من أية حركة  
داخلية تسير على نهج التقليد . فالطبقات العاملة عندنا أقل فى مستواها  
بشكل ملحوظ من جماهير الشعب الفرنسى . وعقل الشعب فى فرنسا  
على درجة عالية من التوقد والحماسة ، ويتمتع بالكثير من الأفكار عن  
الموضوعات الاجتماعية ، والحق أنه يتوق الى الإصلاح الاجتماعى - ولا يعمل  
على مجرد تأدية مثل سانكو بانزا (★) المفضل ، « الأمل لك ، واليوم  
لى » . وامتدت ارادته الثورية لتشمل الأمة بأسرها ، وطوت بين جناحيها

(★) أحد أبطال رواية « دون كيشوت » لسرفانتس - المترجم



سكان الريف - وليس صناع المدينة فقط ، كما هو الحال عندنا . فتوجد هنا نسبة جد ضخمة من الراديكالية الانسانية والشيوعية الوحشية غير القاننة ( خاصة فى المناطق الزراعية والتعدينية ) وتتخطى هذه النسبة ادراك العدل والرغبة فيه ، لدرجة أن الحركة النورية من الممكن أن تكون هادمة وليست بناءة . بالإضافة الى أنه من الممكن اخمادها . . . ولا يوجد فى دستورنا ما يعرقل التقدم البطيء للإصلاح « السياسى » . وهذا هو كل ما يناسبنا فى الوقت الحاضر . والإصلاح الاجتماعى الذى يمكن أن يعدنا لتغيرات عظيمة هو الآن هدف الجهد المبذول فى داخل البرلمان وخارجه ويتزايد هذا الجهد باستمرار . ولكننا نحن الانجليز نرحف فى بطة » ( ١٤ ) .

وما تقدمه فى هذه الفقرة من تمايز بين الشعبين الانجليزى والفرنسى . يظل موضع ريبه وشك ، غير أن نعمتها تدل على فهم مختلف عن فهم الروائيين الآخرين الذين ناقشناهم . ويرجع اهتمامنا بمسز جاسكل أو كنجسلى أو دزرائيل الى ما شاهده كل منهم ، أما اهتمامنا بجورج اليوت فمرده الى نوعية الشهادة التى تقدمها .

وهذه النوعية واضحة فى رواية فليكس هولت ، التى تختلف اختلافا تاما عن تلك الروايات التى تعرضنا لها من قبل . بيد أنها تشترك معها فى كثير من الأمور . وتدور الحبكة الظاهرة حول أنواع التمييز المألوفة التى تتمخض عن الملكية ، وثمة ما هو مشترك بين سايبيل واستير ، التى ترث بحكم مولدها وإن بدت فى حالة فقر . وثبتت حقها فى ملكية مزرعة كبيرة كما حدث مع سايبيل ، لكن المقارنة مع دزرائيل تنتهى عند هذه النقطة . وهارولد ترانسوم Harold Transome ، ابن ثان ، مثل اجرينونت ، ويمائله فى الاتجاه الى الجوانب الإصلاحية فى المسائل السياسية . غير أن جورج اليوت كانت عاجزة عن الاستقرار على صورة تشابه شخصية اجرينونت ، القائد الأسى للجنتمان المستتب . وهارولد ترانسوم قتل بطبعه ، ومن المستحيل أنه ينبغي على استير أن تتزوجه . وتتخلى عن مطالبها وتتزوج من فليكس هولت . كما لو أن سايبيل نبئت مقاطعات ماديراى وتزوجت من ستيفن مورى . ولا أزعم أفضلية تصرفات جورج اليوت . فيبدو أن الأمر استنبط وتم تدبيره على غرار الحل البالغ الاختلاف الذى توصل اليه دزرائيل ، وذلك لخدمة صورة معينة للأمر المرغوب فيه . وتعمل جورج اليوت ببقاء بالغ الروعة ، الا أن أفضليتها الحقيقية لا تنبئ فى تلك المكونات الروائية .

ولا تتفوق كثيرا مرة أخرى فى خلق شخصية فليكس هولت ذاتها .

فهو يظهر كعامل راديكالى يعتزم أن يلتصق بطبقته ، ويستجيب بمفرده « لطاقت القوة المعنوية » • ويؤمن بالاعتماد والتعليم ، ويطلب بتحقيق الإصلاح الاجتماعى قبل تحقيق مجرد الإصلاح السياسى ويريد أن يكون • « ديمًا جوجيا من نوع جديد ، ومخلصا ، ان أمكن ، وسوف يقول للبشر أنهم لا يبيعرون وحمقى ، ولن يداهنهم أو يثبط عزهم » (١٥) • وليس من السهولة بمكان أن تقول ، فى أى وقت ، ما اذا كانت إحدى الشخصيات الروائية يمكنها أن تكون مقنعة • وفى مثل هذه الأسئلة نستطيع أن نفرض تصوراتنا الخاصة لكلا ما هو محتمل وما هو مرغوب فيه • لكن المرء يستطيع أن يدرك عادة ، من الناحية النقدية ، بروز شخصية الى الوجود فى عدد من المظاهر لتكون ما يشبه صورة الحياة ، ويتصور هذه الشخصية عقب ذلك حالما تثبت عند مرحلة مغايرة وأكثر بساطة : ويمثل ذلك عند فليكس هولت فى مظهره الجسمانى وعلّة آراء صدرت عنه • واستطاعت مسز جاسكل أن تتصور جون بارتون فى البداية فى إطار كثير من هذه الحدود ، لكن بسبب نقص بعض الجوانب كان عليها أن ترفضه بحق كشخص عندما أصبح ضروريا أن يعتمد مجرى الحدث على أسس أخرى تعدت حدود تعاطفها • وفهم فليكس هولت مثل التون لوك على أنك من المحتمل أن يكون بطلا : أى شخص يتعاطف كلية فى اتجاهه العام مع المؤلف ، ولم ينفصل عنه الا بسبب وجود قدر من عدم النضج النسبى • وعلى غرار التون لوك ، يشترك هولت فى نوع من الشغب والهياج ، ويعتقد خطأ أنه قائد الثورة كما اعتقد فى التون لوك ، ويحكم عليه بالسجن كما حكم لنظيره • وليس هذا النمط الذى يتكرر حدوثه نسخة مقلدة بالمعنى المبتذل • وانما هو بالحري عمل عادى نبع من خوف متماثل ، ووجد أيضا فى تنقيح مسز جاسكل لشخصية جون بارتون • ويمثل فى جوهره الخوف من الفرد المنتمى الى الطبقات الوسطى • والذى يتجه الى الإصلاح والتعاطف عندما يجذبه أى نوع من العنف الجماهيرى • ويشترك جون بارتون بجده فى الشعب فتتسحب على الفور ميول خالقة التعاطف الى درجة الاضرار الواضح بالعمل ككل • وينتقل التعاطف الى جيم زلسون ، الذى يهتم خطأ ، كما ينتقل الى جهود مرجريت التى خصصتها له ، ويتوازى موقف مرجريت مع الحافز الذى دفع استير الى أن تتحدث أثناء محاكمة فليكس هولت • غير أن النمط الأساسى كان خلق صورة درامية للخوف من الاشتراك فى العنف وأصبح ممكنا خلق صورة درامية عن طريق البراءة والطهارة والدافع الحاطى بما تتضمنه من قدر منقذ ومنج وبذلك يمكن تحقيق الخلاص والتكفير • وما يثير الاهتمام هنا هو أن خاتمة هذا النوع من الخلق الدرامى يعد اذن برهانا

على صحة تحفظات المؤلف الأصلية . والحق أن الشعب يمثل خطورة كبيرة في ميله المألوف نحو تعمية الاضطراب واخفائه . ومن المحتمل أن يصبح من يماثل معه مشتركا في هذا العنف . ولذلك ، وعلى كلمة أكثر قبولا ، من الممكن أن يعتبر إخلاص أن الحركات الشعبية التي تشق طريقها في واقع الأمر إنما هي حتماء وقاصره . وأن المسلك الوحيد الحكيم هو التوصل منها .

ومن الطبيعي أن وجود قصور في أية حركة مثل هذه أمر واضح ، إلا أن الانتقادات الممنية التي يمكن أن يتوقعها المرء من روائى عظيم لم تحدد على وجه اليقين في رواية فليكس هولت . ويصبح كوبيت مرة أخرى هو المحك والميار ، ويعد سلوكه أنباء محاكمته عقب ثورات العمال لعام ١٨٣٠ برهانا على نضجة الحقيقى أروع من المساومات الوهمية التي اختبرت هنا . وكره كوبيت أى نوع من التدمير العنيف للأشياء النافعة ، مثله في ذلك جميع البشر تقريبا الذين عملوا بأيديهم . لكن توفرت له التجربة والقوة لكي يتعمق في بحث جوانب العنف المختلفة . فضلا على أنه اعتقد أن الناس العاديين يختلفون عن الغوغاء ويمتحنون بفرائز وعادات أسس من السكر وسهولة الانخداع والجهل وهو ما لم تستطع أن تؤمن به في وضوح شديد جورج اليوت . وليس في استطاعة كوبيت أن يظن أن فليكس هولت « دينا جوجي نزيه » لأنه يقول للشعب أنه « أعمى وأبله » . إنما في مقدوره أن يعتبره حليفا مناسبيا للغاية لأعداء الإصلاح . ورأى جورج اليوت عن البشر العاديين يقترب بطريقة غير مريحة من رأى كارليل في Shooting Niagara حيث يعتبرهم « حتمى » من السهل خداعهم ، مرتشين ، وغارقين في شرب البيرة ، وقرنارين . وكان هذا هو أول زعم شائع ، وأساس التمايز بين الإصلاح « الساسى » والإصلاح « الاجتماعى » ( كما جاء في تعليق لها عام ١٨٤٨ وفي فليكس هولت على السواء ) . فالإصلاح السياسى هو مجرد إصلاح آلى . بينما الإصلاح الاجتماعى هو إصلاح جوهرى . والتمايز مفيد ، لكن فنتنعن هذا الحديث النموذجى لفليكس هولت :

« ان الطريقة التي تستأصل بها الحماقة من جذورها تعنى التخلص من الآمال المستحيلة ، ومن الأفكار التي لا تتفق وطبيعة الأشياء . وان البشر ، ذوى الأفكار الصحيحة عن الماء ، ومفعوله عندما يتحول إلى بخار وما يحدث له في ظل مختلف الظروف . قد جعلوا من أنفسهم قوة عظيمة في العالم : فهم يوجهون عجلات القيادة في الآلات البخارية التي سوف تساعد على تغيير معظم الأشياء . غير أن أية آلة بخارية لا تستطيع أن تؤدى عملها ، إذا كان فهم الطريقة التي يعمل بها الماء خاطئا . والآن ، فإن كل المشروعات المتعلقة بالانتخاب ، والأقاليم ، والبرلمانات السنوية

ونظائرها ، هي آلات بخارية . وأن الماء أو البخار - أى القوة التى تحركها - يجب أن تنبع من الطبيعة الانسانية - ومن عواطف البشر المشبوبة ومشاعرهم ورغباتهم . وما اذا كانت هذه الآلات البخارية ستؤدى عملها بطريقة سليمة أو خاطئة فذلك يعتمد على هذه المشاعر » (١٦) .

لكن « الآلات البخارية » التى ذكرت هي آلات معينة فى نهاية الأمر ، اقترحت لتؤدى عملا مختلفا عن الآلات البخارية التى استخدمت من قبل . ومن الحقيقى أن تصنيف جميع الآلات البخارية فى مصنف واحد وتقليل أهميتها ، عندما تختلف أغراضها فى واقع الأمر يعد تفكيرا آليا . والمقترحات الجديدة انما تجسد « العواطف الجياشة ، والمشاعر ، والرغبات » : وهى مقترحات بديلة دعمتها مشاعر بديلة ، لكى يمكن الاختيار بينها بشكل صائب . ويرتاب المرء فى أن يكون النقد الحقيقى هو نقد « الأفكار التى لا تتفق وطبيعة الأشياء » ، فاما أن تكون « طبيعة الأشياء » هذه « طبيعة انسانية » دائمة بشكل افتراضى ، أو تكون كما هو محتمل « قوانين اجتماعية » ثابتة على نحو افتراضى . وكما تستمر مجادلة فليكس هولت فإن هذه القوانين تتضمن الافتراض الذى يزعم أن ثلاثين شخصا من بين كل مائة شخص عندهم « بعض الحكمة » ، وبعض الفهم الذى يصطلفونه » ، وسيكون الأشخاص السبعون الباقون اما سكارى أو « جهلة أو ضماء أو أغبياء » . ومن المتيسر للغاية أن تثبت على ضوء هذا الزعم أن الإصلاح الانتخابى يمكن أن يكون عديم الجدوى . وتنصح جورج اليوت أساسا بأنه ينبغي -على العاملين فى بادى الأمر أن يجعلوا أنفسهم « حكماء ومتعلمين » ، فى ظل قيادة أناس مثل فليكس هولت ، وعندئذ يؤدى الإصلاح الى الخير والمنفعة . لكن التمييز بين الإصلاح « السياسى » و « الإصلاح الاجتماعى » بلغ فى هذا الموضوع أقصى درجاته فى التمسك . وقدمت هنا أيضا وبطريقة غير مناسبة مساوئ برلمان لم يدخله الإصلاح على أنها حجة ضد الإصلاح البرلماني - الذى لن يزيد الا قليلا عن الوضع القائم ذاته . ان كل ما يمكن نيله عن طريق الإصلاح السياسى من وسائل التعليم ، وتهئية الفراغ اللازم لاقتناص هذه الفرصة ، وتوفير ظروف العمل والتوافق والتكيف التى ستتقضى على الفقر والعريضة : ان كل هذه الأهداف وأمثالها - التى كانت هي الأغراض التى قدمت من أجلها « الآلات البخارية » - استقطت من الحجة . وبدون هذه الأهداف فان العامل المتعلم المسئول الحكيم يجب كأمير مسلم به أن تصدر أفعاله فى اعتماد كامل على ذهنه « المخمور الجاهل الوضيع الضئيل » .

وقد انقضى زمن طويل من أجل أن يوجد اتجاه يتميز بعمق التجربة ونضجها يرى أن الأمور والارتباطات السياسية ممكنة فقط بالنسبة لذوى

المقول السطحية ، وأن أى تقدير لتركيب الطبيعة الانسانية يشتمل بالضرورة على تقدير منصف لتلك الأجهزة المزعجة . وغالباً ما تسمع فى **فليكس هولت** هذه النغمة - التى تتميز بتحفظات باردة وعدم امكانية تصديقها ، وذلك للاحتفاظ بالتقدير والفضل للحكمة .

« يجب محاربة مصيحات الاساءة التى تقول « الفقراء المتعجرفون » ، وأنصار مذهب الكثرة (★) المتعجرفون ، وغيرها من أنواع الفساد التى تعوق البشر عن أن يصبحوا عقلاء وسعداء . فمثل هذا الزمن هو زمن الأمل . وبعد ذلك يقبل زمن الشك والتعاسة عندما تعمل جنث هذه الوحوش على إثارة الدهشة والبغض والكراهية عند الجماهير ، ومن ثم لا تتأنى الحكمة والسعادة ، بل يتولد بالحرى عند متزايد من الحمقى والتعساء . . . فيتمسك البعض بإبقاء كل الانتهاكات وسوء الاستعمال ، وبالفبطة التى تستمر آماداً طويلة بوجه عام ، ويصر آخرون أساساً على صندوق الاقتراع السرى ، وهم الذين كانت خيالهم أقل تخضيباً بأنفاس الفجر » (١٧) .

وترسم هزة الرأس المعتدلة ابتسامة لطيفة ذات رد وجواب . لكن ما وجدته فى فقرة كهذه ، من ناحية الأسلوب ( مثل « مضطرب بأنفاس الفجر » ، « الفبطة التى تستمر آماداً طويلة بوجه عام » ) ومن ناحية الشعور مثل ( « توليد عند متزايد من الحمقى والتعساء » ) ليس هو عمل عقل سخى يمتاز بالعمق والشمول بل هو بالأحرى ، استهزاء وضيق لعقل فقد قدرته على الاحترام الانسانى ولو على نحو مؤقت فقط .

وآراء فليكس هولت هى آراء جورج اليوت مطهرة من مجرد هذا العنصر ، الذى هو نوع الاجتهاد العقلى . وهو الاتجاه الذى ساد فى فترة الستينيات - كما فى Shooting Niagara وفى Culture and Anarchy الذى يتمسك ببحث حالة ما بعد الوفاة بطريقة غير مؤهلة فى المراحل المبكرة من الراديكالية . وليس فليكس هولت شخصية متكاملة بقدر ما هو نوع التشخيص : وهو دور يظهر فيه مرة أخرى فى كتاب Address To Working Men by Felix Holt ، حيث ان ناشر جورج اليوت هو الذى حرضها على كتابته . ووضعت هنا بمزيد من الموضوع الاخطار الناجمة عن النشاط الديمقراطية كما فى قولها :

---

(★) اتجاه فلسفى مثال - يمارض النظرة الوحشية الى العالم . ويرى أن الكون يتكون من كثرة من الجواهر المنعزلة المتعادلة التى لا يمكن اختزالها الى مبدأ واحد أساسى . فضلاً عن أن الجوهر قابل للانقسام الى ما لا نهاية - للترجم .

« ان التسلسل المطلق تماما لطبقة ذات طبيعة عامة . فى احتياجاتها  
والتي تناضل أساسا من أجل تحسن وزيادة الطعام ، والملبس والمأوى ،  
والتجديد الجسماني ، يمكن أن يؤدي هذا التسلسل الى اجراءات متسعة  
بفرض اقتسام الأشياء بطريقة أكثر انصافا ومن الممكن أن يحظ فى النهاية  
من قدر حياة الأمة ، حتى لو لم يكن الفشل من نصيب هذه  
الاجراءات » (١٨) .

ويجب أن يعقب الإصلاح :

« لا أية محاولة تسعى الى أن تتخلص مباشرة من الامتيازات  
والامتيازات الطبقة القائمة بالفعل . بل ينبغي تحويل المصالح الطبقة  
الى وظائف طبقية . . . وإذا كانت مطالب الجموع العاملة غير المحظوظة  
تحتوى فى اطارها على المبادئ التي يجب أن تشكل المستقبل ، فليس  
أقل صدقا أن الطبقات المحظوظة ، بميراثها من الماضي ، تمتلك المادة الثمينة  
التي لا يمكن بدونها أن يصاغ مستقبل فاضل ونبيلى » (١٩)

وتنأى جورج اليوت بدرجة كبيرة عن أفضل ما عندما بهذا النمط  
من التفكير . وموقفها ، وراء واجهة فليكس هولت ، هو موقف كارليل  
بعد حرمانه من طاقته ونشاطه وهو موقف ارنولد من غير حسه التطل  
السريع الاستجابية ، وهو موقف مل المتوازن يقلق مع تنحية مثابرتة  
العقلية . ومع ما يمكن أن يشوب موقفها من قصور فمن البين أنه يصغر ،  
وان كان بطريقة غير مثمرة ، عن ذلك الاحساس بالمجتمع كموروث  
معقد ، وهو يحتل مكانا جذريا فى اروع اعمالها . وفى رواية فليكس  
هولت تحقق هذا الاحساس بدرجة رائعة على مستوى مجموعة واحدة من  
العلاقات الشخصية - وهى علاقات مسز فرانسون ، وبجيرمان المخاض ،  
وابنهما هارولد فرانسون . وفى رواية Middlemarch ، امتد هذا  
الاستيعاب بتركيز متساو على وجه التقريب الى قطاع شامل ذى دلالة  
عامة فى المجتمع الريفي . وجورج اليوت من أحسن اعمالها لا تبارى  
ابدا فى القصة الانجليزية بأبداعها وتصويرها للتشابك والتعقد والنتائج  
الكافية فى العلاقات بأسرها . وعلى ضوء مثل هذا الموقف فى الواقع  
العمل ترى المجتمع بشكل طبيعى على درجة من العمق أكثر مما تدل عليه  
تجرباته السياسية ، وترى مجتمعا « شريرا » ، طبقا للقطعة التي  
اضطفتها . وان استعارتها المفضلة التي نصف بها المجتمع هى التشابك  
كما فى قولها : « خصلة متداخلة » ، و « نسيج متداخل » ، و « ان الأثام  
التي نمت لأمد طويل فى أمة عظيمة هى عمل متداخل متشابك » . وهذا

القول صائب مرة أخرى ، وهو أساس أنواع منجزاتها . لكن هذه الاستعارة ذات اثر سلبي أيضا . بجانب فائدتها الإيجابية في الدلالة على التركيب والتشابك . لأنها تنجى الى أن تعرض العلاقات الاجتماعية - وفي الحقيقة العلاقات الشخصية المباشرة - من زاوية سلبية فهي تتقبل التأثير بدلا من أن تؤدي دورها . ولاحظت إن « المرء يخشى أن يجذب الخطأ الغاطي » ، في نسق الأشياء المتشابك ، « ويبدو التحذير معقولا ، غير أن الأثر الكلي للصورة زائف » لأن كل عنصر في النظام المعقد نشيط وفعال في واقع الأمر : فالعلاقات تتغير باطراد ، وأي حدث - أو فصل حتى الامتناع والاحجام ، كما في تشخيص فليكس هولت على وجه اليقين - يؤثر ، حتى ولو بشكل طفيف فقط ، على التوترات ، والضغوط وطبيعة التشابكات والتعقيدات ذاتها . وما يدل على عدم ادراكها العميق ، بل مما يدل على مدى عجز تصورهما ، هو ان موقفها تجاه المجتمع هو في النهاية موقف سلبي للغاية : وهي سلبية في التفاصيل لا يمكن أن يخفيها اتساع عبارة مثل « اصلاح اجتماعي عميق » ، والأمر الهام بالنسبة لجورج اليوت هو سيطرتها الرائعة على الأمور المركبة المحددة ، لكن هذا يجب ألا يقرر من واقع الاهتمام بالعلاقات « الشخصية » في تمارسها مع العلاقات « الاجتماعية » . فهي لم تؤمن بأن هذه التقسيمات منفصلة حقا ، كما حاول البعض أن يفعل ، فهي تلاحظ في وقت قريب من بدء كتابة « فيليكس هولت » : « لا توجد حياة خاصة لم تحدها حياة عامة أوسع » . ومع ذلك فمن الحقيقي أنه عندما تتناول ، وحالما تختار أن تتناول ، حيوات الشعب العامل ومشاكله ، فإن استنتاجها وملاحظتها الشخصيين يخضعان ، دون مقاومة فعلية من جانبها ، للتركيب العام للشعور المتعلق بهذه المسائل والذي كان الخاصية المشتركة لجيلها ، وكانت بالغة التردد في السمو به ، وبإلغة الذكاء في رفعه الى أي تجسيد حيوي في آن واحد . وفشلت في أحداث التطوير الذي شعرت بضرورته ، لأنه تبلى حقا عدم وجود « خيط صحيح يمكن جذبه » . ويمكن أن تستبعد تقريبا أي حدث اجتماعي لكن أكثر ما يمكن أن يؤمل فيه ، مع بطل على غرار فليكس هولت ، هو أنه سيحافظ بأوسع معنى على يديه نظيفتين بشكل معقول . وعندما لا يستطيع ذكاء بالغ التالي وتعاطف عظيم الحدة أن يدركا أكثر من هذه الحدود فإن ذلك يدل في الحقيقة على ركود هذا المجتمع وتجمده . لأن التريث والحذر ، بلا مقصد محدد ، يتحولان بسهولة بالغة الى اذعان ، وليس ثمة حق للاذعان اذا اشتهر المجتمع بأنه « مجتمع شرير » .

وتلوح هذه الرواية ، عندما تقرأ جملة ، أنها لا تصور بدرجة كافية  
من الموضوع النقطة العام للاتجاه الصناعي فحسب ، وهو نقد كان يدعمه  
التراث ، بل تصور أيضا التركيب العام للشعور الذي كان محددا أيضا •  
وان الاعتراف بالشر توازن مع الخوف من الانغماس فيه • ولم يتحول  
التعاطف الى فعل بل تحول الى تراجع وانسحاب • ونستطيع جميعا أن  
نلاحظ المدى الذي وصل اليه هذا التركيب للشعور ، في كلا الأدب  
والتفكير الاجتماعي في عصرنا الراهن •



## ج. هـ. نيومان وماثيو أرنولد

J. H. Newman and Mathew Arnold

كتب نيومان في : « الحديث السابع عن هدف التعليم الجامعي وطبيعته ( ١٨٥٢ ) ، يقول : « سيكون رائعا لو ان اللغة الانجليزية حظيت ، مثل اللغسة اليونانية ، بلفظة ما محددة لتعبر ، ببساطة وعمومية ، عن المقدرة أو الكمال العقلي ، كما تستخدم لفظة « صحة » في الإشارة الى جسم الحيوان ، ولفظة « فضيلة » في الدلالة على طبيعتنا الخلقية . ولم أستطع أن أجد مثل هذا المصطلح ، - فمن الواضح أن الفاظ ، موهبة ، مقدرة ، عبقرية ، تنتمي الى المادة الخام التي هي الموضوع الأساسي ولا تنتمي الى هذا التفوق النابع من الممارسة والتدريب . والحق أننا عندما ننظر الى الانماط المعينة من الكمال العقلي ، تتبدى لنا الفاظ تفي بالغرض ، مثل حكم وذوق ومهارة ، ومع ذلك فحتى هذه الألفاظ تنتهي في معظمها الى ملكات أو عادات ذات ارتباط بالممارسة أو الفن ، ولا ترتبط بأية حالة كاملة من حالات الذهن في حد ذاته . ومن المؤكد أن لفظة حكمة أيضا ، وهي أكثر شمولاً من غيرها ، ترتبط ارتباطاً مباشراً بالسلوك والحياة الانسانية . والحق أن لفظتي معرفة وعلم تعبران عن أفكار عقلية بحتة ، ولا تعبران عن حالة ذهنية أو عادة عقلية ، لأن المعرفة ، بمعناها العادي ، تعبر عن إحدى حالات الذهن التي تشير الى خاصية الاقتناء أو التأثير ، وارتبط العلم بالمادة الأساسية للذهن بدلاً من انتباهه في الوقت الراهن ، وكما ينبغي عليه أن يفعل ، الى الذهن ذاته . وخلاصة القول أن عدة ألفاظ تصبح ضرورية في مثل هذه المناسبة لعدة أسباب : أولاً ، لكي توضح وتحمل فكرة ليست صعبة في حد ذاتها على وجه اليقين - وهي فكرة تهذيب الذهن كفاية في حد ذاتها ، وثانياً ، لكي تمتدح ما يعد هدفاً معقولاً بكل تأكيد ، وأخيراً ، لكي تحقق للعقل الكمال المعين الذي يتكون منه ذلك الهدف » (١)

والحقيقة التي تثير الدهشة أكثر من غيرها في هذه الفقرة هي أن

نيومان لم يقابل الحاجة الى « لفظة محددة ما » بلفظة « ثقافة » . ويرتبط الجزء الأساسي في مجادلته بكل وضوح بالأفكار التي حدها كولدرج عندما تحدث عن Cultivated و Cultivation . فضلا على أنه في عباراته الختامية ، يعلن بالفعل عن المهمة التي كان أرنولد على وشك أن يسطر عليها في Culture and Anarchy . وارتبط ارتباطا أساسيا حقا بلفظة « ثقافة » في غير هذا الموضع :

« فبما يتعلق بالثقافة العقلية ، لم أُنكر المنفعة بمعناها الواسع باعتبارها غاية للتعليم ، عندما تعرضت له ، وأن ثقافة الذهن خيرة في ذاتها وفي غايتها . . وكما يمكن أن يكرس الجسد لبعض العناية الجسماني أو غيره من الكدح . . فكذلك يمكن أن يخصص الذهن لمهنة محددة ما ، ولا أسمى هذا ثقافة للذهن . ومرة أخرى ، فكما أن بعض أعضاء الجسد يمكن أن تستخدم وتسمى بأفراط ، فكذلك الأمر مع الذاكرة أو الخيال أو ملكة التفكير ، ولا يعد هذا أيضا بثقافة عقلية . ومن ناحية أخرى ، فكما أنه يمكن العناية بالجسد والحفاظة عليه وتدريبه عن طريق رعاية الصحة العامة ، فكذلك يمكن تدريب انهن أيضا على نحو عام لكي يبلغن حالتهم الكاملة ، وهذا هو التهذيب » (٢) .

وتدور القضية في إطار « الصحة العامة » للذهن ، كما في تمييز كولدرج بين لحظة « التورد المرضي » التي تصيب حضارة معينة ، وبين « الازدهار الصحي » لحضارة « قامت على أساس التهذيب » . والصحة هي معيار الجسد عند نيومان ، والكمال معيار العقل :

« ثمة جمال جسماني وجمال معنوي : جمال يتعلق بالشخص وجمال يختص بوجودنا المعنوي ، الذي هو فضيلة طبيعية ، وكذلك يوجه جمال الذهن وكماله . وثمة كمال مثالي في هذه المصادر الأولية المتعددة التي تنتج اليها الحالات الفردية في صعودها ، وهي المعايير لجميع الحالات مهما كانت » (٣) .

ويسير هذا القول مرة أخرى في إطار التراث المحتد من بريك الى أرنولد . وازداد تأكيد الكمال ، الذي اعتبره أرنولد ثقافة ، في مواجهة الاتجاه النفقي القوي الذي تصور التعليم تدريباً للبشر لكي ينفذوا مهام معينة في حضارة من نوع خاص . ووضع كولدرج ونيومان وغيرهما مثالا أعلى مختلفا :

« فالتطور المتناسق لهذه السجاياء والملكات هو الذي يميز إنسانيتنا » (٤) .

ويتضح الآن هذا الدور الذي مهد لعمل ماثيو ارنوله . لكن برز اعتبار آخر ايضا في الوقت الذي بدأ الكتابة فيه : هو رد الفعل العام تجاه الآثار الاجتماعية الناجمة عن التصنيع الكامل ، وبوجه خاص تجاه الهياج الذي أحدثته الطبقة العاملة الصناعية . واشتهر رد الفعل المختزن تجاه هذا الهياج بعبارة ماكولى Macaulay « يجب أن نربي سادتنا » . وارتأى ماكولى بشكل مميز أن « جهل العامة » خطر على الملكية ، وبذلك يصبح تعليمها ضرورة . ومن الناحية الأخرى ، رفض كارليل أى حجة تناصر التعليم الذي يعتمد على الضرورة الاجتماعية :

« كما لو أن المهمة الأولى لحكومة ما لم تكن هي ... تعليم موهبة التفكير » . وأثنى كنجسلي في مقدمة التون لوند - طبعة كامبردج . على العاملين الجدد في الكليات :

« بدون إهانتهم بإظهار الرعاية ، وبدون التدخل في معتقداتهم الدينية ، وبدون اللعب باستقلالهم بأية كيفية ، ولكن على أساس انساني عادى لا غير ، يساعد أعضاء جامعة كامبردج على تربية أولئك البشر ، الذين ينتمى معظمهم ، في زعمى ، الى الطبقة ذاتها التي يعتبرها هذا الكتاب شديدة التعاسة والخطورة وهي البشر الذين يعون مهمة الذهن المعطلة اتنى لا تؤدي عملها على نحو مقنع . وينابون جزاءهم في صورة عملية وصريحة . ونظم هؤلاء البشر هيئة متطوعين ، تولوا ادارتها بأنفسهم جزئيا ، وبمساعدة سادة الجامعة جزئيا : وهي نواة للنظام والولاء والمضاربة لجميع سكان كامبردج » (٦) .

وتعد جملة كنجسلي الأخيرة « الجزاء العملى والصريح » نوعا من التنبيح للاعتبار الذي ذكره في أول حديثه : « على أساس انساني عادى لا غير » ولكن الاستجابة ذاتها واضحة على الرغم من العبارة التي صيغت بها أو على الرغم من التفسير الذى أعطى لها الآن . ونستطيع أن نلمسها بوضوح تام في فقرة مستمدة من حديث قدمه ف . د . موريس F. D. Maurice في عام ١٨٥٩ الى العاملين في كليات مانشيستر و انكوتس وسالفورد :

« بينما كنا نفكر الآن في هذه الأمور ، ونفكر فيها بجد وحماس ، أقبلت تلك السنة الخطيرة ١٨٤٨ ، التي ساطل اعتبارها دائما من المصور الكبرى في التاريخ ... وأنا أقول ذلك حال تفكيري في كيفية تأثيرها على عقل شعب انجلترا وقلبه ، وعلى جميع طبقات الشعب الانجليزى ... وسمعت بعض الرجال الأذكاء الفاهمين يعترفون قائلين « كنا نفكر منذ عشر من السنين بطريقة مغايرة » غير أننا اكتسبنا منذ

ذلك الحين ، بمعنى جديداً من علاقتنا مع الطبقة العاملة » . وأنا أقر أنها جعلت الخوف يتطرق إلينا ، ليس خوفاً على ما نملكه وعلى مركزنا الاجتماعي ، إنما كان الخوف من أننا لم نقم بسبب المسؤوليات التي ألغها على كاهلنا التعليم الذي نلناه ، وهي مسؤوليات أكبر وأعظم من تلك التي تفرضها الملكية والمنزلة الاجتماعية . . . . . وخامرنا شعور بالاعتقاد بأنه ما لم ترغب طبقات هذا البلد ، التي نالت قدراً من المعرفة أكبر من غيرها ، في أن تقتسم هذه المعرفة مع أترابها ، وأن تعتبرها ثمينة وغالية لأنها تربطها بنفيرا من زملائها ، فإنه من المقدر أن تسقط انجلترا صريعة في الفوضى أولاً ثم يجتاحها الطغيان بعد ذلك . . . . . ( ٧ ) .

ذلك هو رد-الفعل ، وأضاف موريس ملاحظة عن الطريقة التي يجب اتباعها :

« وما ينبغي تحقيقه في حدود الامكان هو أن نربط تعليمنا برباط وثيق بالبشر الذين نعلمهم . وكيف يمكن أن يتحقق ذلك ، هذا ما لا ينبغي أن نسمى إلى اكتشافه . لأن الشعب العامل اكتشفه بنفسه . . . . . وبسببنا في عام ١٨٥٣ ان سكان شفيلد قد اكتشفوا كلية الشعب People's College . وبدا لنا أن هذه الأخبار تدل على بداية عصر جديد في التعليم . وسرعان ما التحقنا بهذه الكليات . ولم تهبط مجرد قدر محدود من التعليم في موضوعات معينة ، ولم تؤهلنا لممارسة المهن الخاصة بنا فحسب ، وإنما دلت على أنها تنطوي على ثقافة ، هي أرقى الثقافات بأسرها » ( ٨ ) .

وهذا الجانب من التمهيد والاعداد للأساس الذي بنى عليه أرنولد ، واضح بدرجة كبيرة : فقدمت لفظة « ثقافة » ، في وضوح تام ، على أنها البديل لللفظة « فوضى » وإن الحاجة إلى التعليم الشعبي يجب أن توفر بعدة طرق ، وكان أنصار مذهب المنفعة بوجه خاص من الرواد في هذا المجال . غير أن ما أكدته موريس هو نفس التأكيد الذي قدمه كولردج ونيومان . وأتحدث هنا بطريقة عظيمة الدلالة والأهمية المعارضة العامة لمذهب المنفعة مع رد الفعل المنزعج من القوة المتزايدة للطبقة العاملة .

ويتطلب الأمر أن نفحص في إيجاز جانباً آخر مما ورثه أرنولد : وهو الاتجاهات الهامة التي تعلمها من والده . وقد عبر أحسن تعبير عن ليبرالية توماس أرنولد ، في السنوات القاسية لثلاثينات القرن الماضي ، في كتابه Englishman's Register ( ١٨٣١ ) . كما عبر عنها أيضاً في مطلع العقد الرابع من ذلك القرن في الرسائل إلى Sheffield Courant ، وفي نهاية العقد في رسائله إلى Hertford Reformer

وجميعها جديرة بالقراءة ، غير أن نقطتين أو ثلاثا هي التي تتطلب التنويه بها . وعلى سبيل المثال نجد هذا التأكيد المميز :

« عند ما أطلقت صفة الشر العظيم في إنجلترا على الحالة التعممة التي يقف فيها الفقراء والأغنياء في مواجهة بعضهما ، قاننا رغبت في تبيان أن الشر كامن في مشاعرنا تماما بدرجة أكبر مما هو موجود في ظروفنا الخارجية » (٩) .

وهذه الفترة هي إحدى فترات الثورة :

« نحن نعيش الآن حياة ثلثمائة سنة في ثلاثين سنة . وبدات الأمور كلها بداية جسيمة مما — أو بالأحرى كل ما استطاع أن يبتدئ — نهج هذا المسلك وما لم يستطع البدء تخلف لهذا السبب عن الركب وظل نائيا على مسافة بعيدة » (١٠) .

ويعد التعليم من بين الاستجابات المناسبة :

« يشعر الشعب بحاجته الى التعليم — بالمعنى العادى لللفظة — قبل أن يحل الدمار بينهم بسبب الفقر ، في تلك الآونة الحرجة التي تبرز فيها أولى انفجارات الحضارة ، مصحوبة بنشاط تجارى ضخم » (١١) .

وتتجه الاستجابة الأخرى الأعمق الى انهاء طريقة « دعه يعمل ، التي تعد :

« ... من الحكم السائرة البالغة الزيف التي دنست الأثرة الإنسانية تماما باسم الحكمة السياسية ... ونحن نساند هذا الصباق غير المتكافئ في طريقة « دعه يعمل » ونتركه ينهج طريقه الخاص ، غافلين عن أن اسم المجتمع ذاته يعنى أنه لن يكون مجرد سباق لأن هدف المجتمع هو العمل من أجل الصالح العام للجميع » (١٢) .

وهذه هي الليبرالية الإنسانية الجديدة ، التي يمكن أن ترتبط باتجاهات مستمدة من طروق في التفكير مختلفة تماما كما يبين هذا القول :

« تتطلب جماهير شعبنا المضطربة وغير المنظمة كلية أن تنظم تنظيميا شاملا ... وكما أن الدور الذي يؤديه جسدنا لا يعنى أن تتداخل الأوعية الدموية الدقيقة مع الأعصاب البالغة الحدة في الحساسية وبذلك يحيا كل عضو فيه حياة حقيقية ؟ » (١٣) .

وهذا هو التأكيد « المفضوى » كما جاء عند كولردج ، وليس مستغربا أن ليبراليا مثل الأدب ينبغي أن ليبراليا .

ونستطيع الآن أن ننتطف إلى تعريف ماثيو ارنولد الهام للثقافة ، الذى وهب التراث فى نهاية الأمر شامارا واسما واحدا . ويهدف فى كتابه Culture and Anarchy إلى أن :

« يثنى على الثقافة لأنها اعانتنا عونا عظيما فى التغلب على مصاعبنا الحالية ، فهى متابعة الكمال التام عن طريق الحصول على معرفة أحسن القول والفكر فى العالم فى الأمور التى يهمنا معظمها ، وتوجه الثقافة تيارا من التفكير الجديد المتحرر - من خلال هذه المعرفة - إلى أفكارنا وعاداتنا المختزنة القديمة ، التى نمارسها الآن بقوة وحزم وإن كان بطريقة آلية . ونختل عينا أن ممارستنا لها على هذا النحو تعد فضيلة تعوضنا عن الضرر الذى ينجم عن ممارستها على نحو آلى » (١٤) .

وكثيرا ما يتوقف الاقتباس فى منتصف الطريق ، كما لو أن الكمال عليه أن يسلك طريق الكفاح لكى يظفر بمجرد المعرفة . وكما هو جلى ، فإن ارنولد يقصد هذا فى المرحلة الأولى فحسب ، على أن تتبعها إعادة فحص « الأفكار والعادات المنخورة » بالاضافة إلى أن :

« الثقافة ، وهى دراسة الكمال ، تقودنا ... لأن نفهم الكمال الانسانى الحقيقى باعتباره كمالا متناسقا ، يطور انسانيتنا من جميع جوانبها ، وهو كمال شامل ، يطور مجتمعنا بأسره » (١٥) .

تعى الثقافة إذن كلا من الدراسة والمتابعة . ولا تعنى مجرد تطور « الثقافة الأدبية » بل تطور « انسانيتنا من جميع جوانبها » . ولا تعد نشاطا يقتصر على الأفراد فحسب ، أو على قطاع أو شطر من مجتمع ، إنما هى ، ويجب أن تكون ، شاملة بشكل جوهري .

ويصف كتاب « الثقافة والفوضى » هذا الاتجاه أولا ، وثانيا . بعيد فحص بعض « الأفكار والعادات » السائدة فى القرن التاسع عشر . وثالثا ، ينظر فى ارتباطات هذا الوضع بتقديم المجتمع . ويحتذى ارنولد فى هذه المكونات الثلاثة بدرجة كبيرة فنو المفكرين الذين سبقوه مباشرة : وبخاصة كولردج وبرك ونيومان وكارليل . ومع ذلك فالعمل يمتاز بالأصالة فى لهجته ونغمته وفى بعض الأمثلة والتأكيدات التى قدمها . فضلا عن أنه كتب فى ظل وضع اجتماعى مغاير بالحرى . وكان أثره مباشرا ، وظل تأثيره أكبر من تأثير أى عمل آخر منفرد فى هذا التراث .

ويبدأ أرنولد بنقطة مألوفة منذ كولردج وكارليل :

« تنقسم الحضارة بأسرها في عالمنا الحديث بطابع آلى ومظهر خارجي بمقدار أكبر مما وجد في حضارة اليونان والرومان ، ويتزايد سيرها في اطراد على هذا النحو » (١٦) .

وهذه هي الحقيقة الاجتماعية ، واعتبرت الاتجاهات الاجتماعية المتساقطة معها تقريبا مبالغا فيه « للآلية » بالمعارة المعتادة : فالوسائل قومت كفايات . والجزء الأول من الآلية ، أو الفكرة المدخنة هو الثروة :

« يعتقد تسعة من عشرة أشخاص إنجليز في الوقت الحاضر أن حالة الثراء الفاحش التي نعيشها تبرهن على عظمتنا ورفاهيتنا » (١٧) .  
والذين يعتقدون هذا لا يدركون الأمور على حقيقتها :

« تقول الثقافة : » تأمل هؤلاء الناس اذن ، وطريقة حياتهم ، وعاداتهم ، وأخلاقهم ونفقات اصواتهم ذاتها ؛ وتتمن فيهم بانتباه ؛ وراقب الأدب الذي يقرؤه ، والأور التي تهيم المتعة ، والألفاظ التي يتفوهون بها ، والأفكار التي تكون متاع عقولهم ؛ فهل يمكن أن يكون أي مقدار من الثروة جديرا بالامتلاك على شريطة أنه يجب على المرء أن يصبح مثل هؤلاء الناس تماما بواسطة ما يمتلكه ؟ » (١٨) .

وسوف يهتم بهذه الفقرة ويقدرها قارىء معين . وسوف يستمتع بمشهد « هؤلاء البشر » ، برايتهم الانجليزية وحفلات الشاي ، كما استمتع بيوشيا بوندرباي في كوكناون . ولا أستطيع بكل أسف أن أتفق مع هذا الرأي بل اختلف معه ، لكن بعض جوانب اللهجة تذكرنا أن أرنولد لم يجعل التراث شعبيا فحسب ، بل صب عليه الاتهامات بالصف والتباهي الروحي وهي اتهامات استمرت متوصلة . وكان الضرر الذي أحدثته الفكرة المدخنة التقليدية عن الثروة أنها حصرت لنيل الانسانية العليا في غاية واحدة ، لاتعنى كونها وسيلة في حقيقة الأمر . ومن المؤكد أن ما يتبادر الى الذهن هو السؤال عن نوعية الحياة التي اعتادت الثروة أن تعضدها . وسأل أرنولد هذا السؤال ، غير أن إجابته تضمنت رد فعل مدخر تقليدي تجاه ما هو « مبتذل » ، ومن المؤكد أنه مبتذل في حد ذاته . ويبرز وصف الكمال الروحي عند نيومان ببقاء ملحوظ بحيث يستدعى الاحترام حتى اذا كان من الصعب تقبله والموافقة عليه . ومن ناحية أخرى ، فالمثل الروحي الأعلى ، عند أرنولد تطوقه وتحيط به في الأغلب بعض الملاحظات المازحة والحاقدة التي تتلازم مع قصة من الدرجة

الثانية بشكل افضل . ولا يمكن لأقصى خصوم نيومان مرادة أن يسميه بالصلف ، كما أن بيرك يحافظ في ظل أقصى درجاته تحيزا على مقدرة تبهيرنا دائما . ولم يتمتع ارنولد بتلك الحصانة ولا هذه القوة .

ويمكن أن نلمس هذا مرة أخرى في هجومه على « الفكرة التقليدية » المتكررة عن التقدم في Friendship Garland ( أكاليل الصداقة ) حيث يقول :

« يعتقد انسان الطبقة الوسطى أن أقصى درجات التطور والحضارة تتحقق عندما تبعث رسائله اثنتى عشرة مرة في اليوم من النجتون الى كامبرول ، ومن كامبرول الى النجتون ، واذا كانت قطارات السكك الحديدية تجري بينهما جيئة وذهابا كل ربع ساعة . ويظن أنه من الأمور التي لا يعتد بها أن تحمله القطارات من مجرد حياة قابضة ضيقة الأفق في كامبرول الى حياة قابضة ضيقة الأفق في النجتون ، كما لا يعتد أيضا باقتصار الرسائل على وصف هذه الحياة هناك » ( ١٩ ) .

ان دلالة السؤال مفيدة ومثمرة مرة أخرى ، غير أن ما برهن عليه ارنولد يعتمد على أمرين : أولا تقبله المسبق للحكم الذي وصفه بقوله « ضيقة الأفق » ، و « مقبضة » ، وثانيا ادخال « النجتون » و « كامبرول » ، وهما منطقتان منتحلتان ، ويشبهان في وظيفتهما « Camden Town and Golders Green » عند اليوت . ويمكن أن يقول قائل ان الضوء يخترق المجال الهوائي لكن قلما يتم ذلك في رقة ويسر . وتمثل الطريقة الأدبية بالحري رومانتيكية أصابتها المرارة ، وقد رأينا في الوقت الراهن أمثلة كافية في الأفكار المتواترة عن « زحف المدينة الى الريف » .

ومن الحقيقي أنه في الهيكل الاجتماعي المتطور لمجتمع تم تصنيعه كاملا يمكن لعدة ردود أفعال من أي نوع أن تتخلص من مزيج من المشاعر الطبقية المتعلقة باحترام الذات بدرجة كبيرة . وكان اسوأ ضرر أحدثته « الفكرة المتواترة » عن الطبقة ، وهي فكرة يقبلها باستمرار هيكل المجتمع المادى ، أنها قدمت مشاعر طبقية تتعلق بالسلوك الانساني ، قامت على تجميع الأفراد الحقيقيين وتبسيطهم ، كتعويض سهل عن مصاعب الحكم الشخصي والمباشر . وكان لدى ارنولد الكثير من الأقوال المفيدة عن الطبقة . غير أنها كانت واحدة من « الأفكار والعادات المتواترة » التي لم يتخلص من تأثيرها تماما .



وما كان على ارنولد أن يقوله عن الصناعة والانتاج ، باعتبارهما من الأفكار المتواترة بدا لي مقبولا ويشبه أفكار كارليل روسكن وأفكار تاننى فى ايامنا . لكن مناقشته للحرية هى أفضل ما تناوله فى الأفكار المتواترة . وتماثل كثيرا ما قاله بيرك فى الصفحات الأولى من كتابه تاملات ، الا أنه أثراها بكيفية بديعة وطورها بحكم ارتباطه بفترة الليبرالية العظمى :

« الحرية ... جواد صالغ للركوب تماما ، الا أنه عليك أن تجد وقت ركوبك له . وأنت تظن أنه ما عليك الا أن تمتلئ صهوة جواد الحرية ... وأن تنطلق مسرعا بأقصى ما يمكنك ، على أن تتأكد من انطلاقك نحو المقصد الصحيح . وإذا كانت صحافتك تستطيع أن تقول ما فى هواها ، فأنت تظن أنك على ثقة من معرفة أحسن الأنباء ، ( ٢٠ ) »

« ولا يزال النص قديرا ولا يمكن الرد عليه . وكان ارنولد محلا رائعا لنقائص انجيل « أن يفعل المرء ما يرغب فيه » : ويرجع ذلك جزئيا الى اعتماده على الفكرة ، لتقليدية لعمل الانسان على أنه « متابعة الكمال » ؛ كما يرجع جزئيا ، الى الاطار الاجتماعى حيث عاش فى فترة كانت فيها حرية جماعة واحدة من الناس فى أن تفعل ما ترغب تتحداهم تلك الجماعة الأكبر التى كانت « تتعامل كما يرغب الآخرون » . وشهد النتائج ، فى كلا المجالين : خطر الفوضى الروحية عندما كان التأكيد الفردى هو المعيار الوحيد ؛ وخطر الفوضى الاجتماعية حالما مارست الطبقة الصاعدة سلطتها .

ومع ذلك لم يتمثل عمل ارنولد القوى التأثير فى معالجة « الأفكار المتواترة » ، بل تمثل فيما بذله من جهد لكى يضلحى على إعادة تقويمه مدلولها عمليا اجتماعيا . وقيل كثيرا ان ارنولد لا يمتدح غير التثقيف الذاتى ( وتقدم لهجته أحيانا مساعدة سيئة الطالع ) : فعلى الرغم من اعترافه بأهمية حالة المجتمع ، فإن تحسين هذه الحالة يجب أن يعتمد على عملية الكمال الداخلى فى المجتمع .

« الثقافة التى نوصى بها هى عملية باطنية قبل كل شيء ... والثقافة ... تضع الكمال الانسانى فى حالة داخلية » ( ٢١ ) .

لكن لو قرأ ارنولد هذا القول فلا يمكن الا أن يعتبره سوء فهم

متعمده . فهو يقول مثلا : « لا يمكن تحقيق الكمال كما تصوره الثقافة بينما يظل الفرد في حالة من العزلة . ويحتاج الفرد لأن يسير معه الآخرون في مسيرته نحو الكمال ، لكي يؤدي دورا كل ما في استطاعة ليوسع ويزيد من حجم التيار الانساني المكتسح في ذلك المكان والا تعرض نموه للتأخير والاصابة بالضعف اذا خالف هذا » (٢٢) .

### او يقول مرة اخرى :

« حفنة من البشر هي التي تتبع الدرب المؤدى الى الكمال ، وإن تجد ذلك الطريق هو الأمر الأصعب . ويجب علينا أن نصحب معنا جميع زملائنا ، في شرق ولبن وغيرهما من الأماكن ، في تقديمنا نحو الكمال ، اذا كنا نريده حقا أن نكون كاملين ، كما نعتزف ، ويجب ألا ندع عبادة أية خرافة Fetish ، أو آلية مثل التي يعبدها الصنّاع أو السكّان - والتي لا تعد خيرا مطلقا في حد ذاتها مثل عبادة الكمال - يجب ألا ندعها تخلق لنا مثل هذا الحشد من الكائنات الانسانية البائسة والفاخرة والجاهلة ، بحيث يبدو مستحيلا أن نلهمهم جميعا معنا ، ويصبح من الواجب أن نضطر الى ترك معظمهم في انحطاطهم وحقارتهم » (٢٣) .

والموقف جلي تماما ، ومن الواضح أنه يتفق مع النقد الاساسي للاتجاه الصناعي ومع رد الفعل التقليدي تجاه دلائل انقراض وانحطاط التراكمية . وقد رأى آخرون ضرورة قيام تعليم قومي جديد ، غير أن أحدا لم يكن له اثر أرنولد ونفوذه . وأولئك الذين يهتمونه بسياسة « عدم الفعالية التثقيفية » لا يتقاضون عن محاولاته ومناقشاته فحسب ، بل ينكرون حياته . وعندما عمل مفتشا في المدارس كانت جهوده لاقامة نظام تعليمي عام ورحيم مركزة ومدعمة وهي جهود لها قدر من الاستقلال . ولا يوجد أي نوع من الحذقة في محاربة أرنولد للآلية الآتية في انقائون المنقح Revised Code وأظهر في عدد من الموضوعات التعليمية الماثلة ذات الأهمية الكبرى مقدرة رائعة في تطبيقه التفصيل لعدة مبادئ كثيرا ما تعرضت لهمة الغموض في كتاباته النظرية . ويحتاج كتاب Culture and Anarchy الى أن يقرأ بالفعل بجانب التقارير والحاضر ووثائق اللجان ، وعلى وجه التحديد المقالات التعليمية التي كوّنت جزءا كبيرا من حياة أرنولد العملية .

وعندما نقول هذا ، يمكننا أن نقفد أرنولد من اتهام شائع ولا سند له ، غير أننا لم نفسر في النهاية دلالاته أو أثره . والنقطة المثيرة للاهتمام

والجديرة بالاعتبار هي مديحه للدولة باعتبارها وسيطا للكمال الشامل .  
ويقضى هنا على نحو جزئى أثر أفكار بيرك ولفته . فيتجلى بشكل مميز  
عن « الطرق التى تفتن أقدام الديمقراطية بشكل طبيعى ، رغم أنها  
جديدة ولم تظاها قسم ويمكن أن أسميها بالطرق اليقوبية وهي تتمثل فى  
الازدراء العنيف للماضى ، ومذاهب التجديد المجردة التى تطبق جملة ،  
ووضع نظرية جديدة واضحة تعمل على انتزاع الحقيقة المستقصية لمجتمع  
عقلى يتجه الى المستقبل » (٢٤) .

« يمكن أن أسميها الطرق اليقوبية » ( وقد سميت هكذا نحو ثلاثة  
أرباع قرن ) . وعلى أية حال اعتدنا الآن جيلا على هذا النوع من النقد  
كنقد نموذجى لمعارضة سلطة « الدولة » وليس هذا هو موضع الارتباط  
عند أرنولد ، أو عند بيرك ؟ والحجة المعادية لسلطة « الدولة » دائما  
ما تتوقف بشكل تقريبي على من هي « الدولة » . وموقف أرنولد هو ذات  
موقف بيرك حيث يقول :

« من أراد لطبيعتنا أن تكون كاملة بما لدينا من فضيلة أراد أيضا  
الوسائل الضرورية لكمالها : لذلك أراد الدولة » (٢٥) .

وعلى نحو مماثل تصور أرنولد الدولة بأنها « مركز الضياء والسلطة »  
وأداة « الذات الأفضل » . ولكن كيف يتكون هذا المركز فى إطار عمل  
تطبيقي ؟ لقد تقبل بيرك الطبقة الحاكمة التى وجدت فى عهده باعتبارها  
« مركز الضياء والسلطة » الطبيعى ، رغم عدم كمالها . ولم يستطع  
أرنولد أن يجد الطبقة المؤهلة التى يمكنها أن تضطلع أبدا بهذه المهمة  
البالغة السمو بعد أن بحث حالة جميع الطبقات وتأملها . فلا فائدة من  
الارستقراطيين ( البرابرة ) كطبقة ، لأن ما يتحلون به من فضائل خلقته  
مهمة الدفاع عن الوضع الراهن . وما أبدوه من تشدد قوى فى هذا الدفاع  
جعل من الصعب عليهم أن يتقبلوا الدور الحر الذى تلعبه الأفكار الجديدة ،  
وهو ما يجب أن يعتمد عليه « الضياء والسلطة » . ولا منفعة أيضا من  
الطبقات الوسطى (التي تنقسم بالتعصب والجهل) ، لأنها ترتبط بمدينة  
تعتمد على المظهر الخارجى وأن ايمانها بالآلية ( الثروة والصناعة والانتاج  
والقدم ) وبالنجاح الفردى ، أنكرا على التوالى ، السعى « المتناسق » ،  
و « الشامل » نحو الكمال . أما الطبقات العاملة (العوام) ، فاما أنها  
شاركت الطبقات الوسطى فى الارتباط بمدينة تعتمد على المظهر الخارجى ،  
ولا تبغى الا أن تكون متمسكة جاهلة بأقصى سرعة ممكنة ، أو أنها كانت

منحطة ووحشية فحسب ، وأصبحت مستودع الظلمة أكثر من كونها  
مستودع الضياء .

ويجب أن يدرك الآخرون كل هذا ، ولذلك ينبغي أن يخافوا من  
فكرة سلطة الدولة ، التي لا يمكن أن تكون الا تجسداً لمصلحة إحدى  
هذه الطبقات . وإذا كان هنا حقيقياً بالفعل ، فهل يمكن أن تمتد الدولة  
في إطار عمل تطبيقي « مركز الضياء والسلطة » على الإطلاق ؟

« لكن كيف تنظم هذه السلطة ، لمن يهد إليه بأن يسوسها وكيف  
تحصل على دولتك ، التي تجسد التفكير السليم في الجماعة ، وتجعله  
نافذ المفعول بقوة ، حسب ما تقتضيه الظروف ؟ وأظن أنني سأرى هنا  
أعدائي في انتظاري وفي أعينهم فرح جانح . غير أنني سوف أتخلص  
منهم » (٢٦) .

والحق أنه رأى أعداءه في انتظاره ، ومازلنا نحن أيضاً وإن لم تكن  
أعداءه منتظرين نجائمين الى خد ما . ويسر المرء أن يرى أرنولد يتخلص  
من زمرة القرن التاسع عشر ، أو يراه يخلق متعة فكرية بعمله هنا ،  
حتى ولو كانت اللبحة التي أوعز بها تحلت تأثيراً يدعو الى السخرية  
والاستهزاء . يبدو أن هذه المشكلة ظلت من المشاكل البالغة الصعوبة  
ورأى أرنولد أن الطبقات الاجتماعية الموجودة ، وهي المرشحة بشكل طبيعي  
لتولى السلطة ، تعجز عن أن تمارسها بشكل صائب . وكان الصراع  
السياسي هو مجرد تجميل لما فيها من نقائص . ولهذه الأسباب أصبحت  
الدولة مطلبة كأداة سامية ومناسبة . وما الطبقات الا تجسيد ذاتنا  
العادية ، ولكي نجسد ذاتنا الأفضل يجب أن نخلق دولة . ولكن بأية  
وسائل نخلقها ، وعن طريق أية شخصيات ؟ تتوقف اجابة أرنولد على  
ما يسميه « البقية » Remnant . ويرى أنه توجد في  
كل طبقة - بجانب الأغلبية التي تتميز بها ، أقلية من « الغرباء » لم  
تقيدهم وتحدد من حركتهم الماديات والأفكار الكائنة في الطبقة التي ينتمون  
اليها وهم « أناس لا تقودهم في الأساس ، روح طبقتهم ، إنما توجيههم  
روح رحيمة عامة ، ومحبة الكمال الانساني » (٢٧) .

وتنشط « الذات الأفضل » عند هؤلاء الاشخاص ، وفي استطاعتهم  
أن يسلكوا عدة طرق في سعيهم لأن يوقفوا « الذات الأفضل » الكاملة  
في جميع البشر التي أخفتها نواقص الأيدولوجية الطبقية والتعود الطبقي  
وإن الوسائل التي تبعث على اليقظة هي التعليم والشعر والنقد . وسوف  
يعتمد التعليم على « أفضل ما تم التفكير فيه وتأليفه في العالم » . وإن

تطوير وتوصيل هذا السجل من « الذات الأفضل » للإنسانية سوف يخلق معرفة شاملة وكافية ومعيارا من التفكير الفعال . وان الشعر وهو الاداة التي تميز « الذات الأفضل » عند البشر سي طرح معيارا من « الجمال ، ومن الطبيعة الانسانية المكتملة من جميع جوانبها » . ويمكنه بهذا المعنى أن « يعمل في نطاق أكثر اتساعا من أجل الكمال ، ومع جماهير أعظم من البشر » ، مع تبنيه « طاقة دينية ورعة » ، وكذلك يستطيع أن « ينقذنا » عن طريق تزويدنا بمعيار دائم وحقيقي من « الذات الأفضل » . وأخيرا ، فإن النقطة جزء متطور من العملية ذاتها ، كما يوضحه أرنولد في كتاباته العامة : فهو خلق « لسلطة الذات الأفضل » عن طريق الدور غير المقيد الذي يلعبه الذكاء . ويجب أن تستبعد تلك الطرق باعتبارها غير عملية ، لكن « يمكن أن يكون من اليقين حقا ... أن مركز الحركة في الوقت الحرج الراهن لا يكمن في مجلس الموموم . إنما في عقل الأمة المختصر ، وهو النفوذ الحقيقي في العشرين سنة القادمة الذي يمكن التوجه اليه » ( ٢٨ ) .

وعلى أي نحو اعتبرنا هذا القول اجابة فعلية ، فنستطيع أن نتعرف بسهولة من اتجاهه ومنواله على وضع سيطر منذ أيام أرنولد سيطرة واسعة ومخلصة . وانصب عليه الهجوم لأنه اعتبر برنامجا بطينيا خجولا لكن أولئك الذين تمسكوا به كانوا محقين في أن يسألوا عما اذا كان قد ظهر في واقع الأمر أي يدبل سريع وجاهز من أجل انجاز غايات أرنولد ، في السنوات التسعين منذ كتب ذلك .

وعلى الرغم من ذلك فثمة غموض حقيقي في هذا الوضع ، وهذا ما يجب فحصه . لأن ما يوصى به أرنولد ليس هو مجرد التأثير النابع من أفضل الأفراد ، إنما تجسيد هذا التأثير في خلق دولة . ويستشهد أرنولد بولهم فون همبولت في هذا الموضع :

« يستهدف همبولت في هذا الكتاب ( مجال الحكومة وواجباتها ) ، أن يبين أن عمل الحكومة ينبغي أن ينحصر بشدة فيما يتعلق مباشرة وفورا بأمن الشخص وملكيته . وأن ولهم فون همبولت ، وهو من أروع الأشخاص الذين عاشوا على الأرض اعتاد أن يقول بأن عمل المرء في الحياة هو أولا أن يجعل ذاته كاملة بكل الوسائل التي في جمبته ، وثانيا أن يسعى الى أن يخلق ارسنقراطية من المواهب والصفات الأخلاقية ، في أكبر عدد ممكن يستطيعه في العالم المحيط به . ومن الطبيعي فإنه أدرك أن كل شيء سيبلغ هذا في النهاية . وأن الفرد يجب أن يعمل من أجل ذاته . وأن يكون كاملا في ذاته ، ولقد عاش همبولت في ألمانيا ، حيث كان

الناس على اعتماد لأن يصلوا أقل مما يلزم من أجل ذواتهم ، وأن يعتمدوا أكثر مما يلزم على الحكومة . وحتى في هذا كان قليل الخضوع لمثل تجريدي محض ، وتلك كانت مرونته ، لدرجة أنه أدرك جيدا أنه من أجل تحقيق غرضه ذاته في تمكين افراد من أن يعتمد تماما على مبادئه الخاصة بدون معونة الدولة ، فإن عمل الدولة من المقدر أن يظل ضروريا لعدة سنوات طويلة . وحالما انتهى من كتابه **مجال الحكومة وواجباتها** أصبح ولهم فون هوبولت وزيرا للتربية في بروسيا ، ونبعت من وزارته جميع الإصلاحات الكبرى التي أسلمت زمام السيطرة على التعليم البروسي للدولة » (٢٩) .

ومطابقة هذا القول لأغراض أرنولد المباشرة في التعليم الذي تشرف عليه الدولة واضحة وهامة . ويذهبها باستشهاد من رينان :

« يؤمن الليبرالي بالحرية ، وتعني الحرية عدم تدخل الدولة . لكن مثل هذا المثل الأعلى مازال صعب المنال ، والوسيلة الوحيدة للصعود به الى مدى غير محدود سوف تكون على وجه التحديد هي تراجع الدولة عن عملها فورا » (٣٠) .

وتسعدنا هذه النقطة في مجادلة مبطورة ، لكن الوضع الذي تتخلل فيه عن المجادلة العامة يتمثل في أنه يجب على الدولة ذاتها أن تكون الوسيط الأساسي الذي تخلق من خلاله الدولة باعتبارها « مركز السلطة والضيء » . ومع ذلك فإن الدولة القائمة التي تحمل عبء هذه الوساطة تخضع في واقع الأمر كما عرضها أرنولد ، لحالة التوقف التام التي بلغت الطبقات الاجتماعية الموجودة والتي أصبحت قاصرة . وتستخدم الارتمقراطية قوة الدولة وهيبتها كأداة لحماية ما تتمتع به من مزايا . ولا تشهد الطبقة الوسطى - انتي تعادى هذا العمل - الا أن تقوض سلطة الدولة ، وتترك تحقيق الكمال الى تلك « القوانين الطبيعية البسيطة » التي تتبع بكيفية ما من النشاط الفردي غير المنظم . ومن الصعب أن يبدو محتملا ما اذا كان أرنولد مصيبا في رأيه عن هذه الطبقات ، فإن أية دولة حقيقية في تعبيرها عن قوة إحدى هاتين الطبقتين أو عن المساواة التي تجددت بينهما ، تستطيع أن تضطلع بالوظيفة الهامة الشاملة التي اقترحها . وقد أصبحت الدولة فكرة عند أرنولد بعد أن كانت أمرا واقعا عند بيرك .

وازداد الموقف تعقيدا بفضل طبيعة رد الفعل الذي تولد لدى أرنولد تجاه طبقته الثالثة الكبيرة وهي طبقة الموام . وكانت الطبقة العاملة تنظم

نفسها . وأصبحت « ماردنا اللعوب » على حد قول أرنولد ، والتي  
« شرعت فى أن تؤكده وتضع فى التطبيق حق الرجل الانجليزى فى أن  
يفعل ما يهوى ، وحقه فى أن يسير أينما يرغب ويجتمع فى المكان الذى  
يريد ويدخل فى أى مكان يهواه ، وينتق حالمًا يريد ، ويبدد كيفما يحلو  
له ، ويدمر على نحو ما يرغب . وأنا أرى أن كل هذه الأمور تنجى الى  
الفوضى » (٣١) .

وكما نعلم فإن هذا رد فعل نموذجي ، وتعمق مخاوف أرنولد :

« ويزداد هذا النوع عددا وهو غفل وفض بالآخرى ... وهكذا فإن  
ذلك الاحساس العميق بالأمن والنظام المستقر الذى لا يستطيع بدونه  
مجتمع مثل مجتمعنا أن يعيش وينمو على الإطلاق ، يلوح فى بعض الأحيان  
أنه يشرع فى تهديدنا برحيله عنا » (٣٢) .

والحق أن خطر التهديد عظيم لدرجة أنه حتى « عشاق الثقافة قد  
يستحسنون استخدام النار والقوة » (٣٣) من أجل مقاومة هذا التهديد .  
ويتخذ رأى أرنولد عن الدولة باعتبارها « مركز السلطة » لونا جديدا بهذا  
النوع من التفكير .

« نحن الذين نؤمن بالتفكير السليم ، وبإمكانية تخلص ذاتنا  
الأفضل مما يعرقلها ونسمو بها ونعتبر هذا أمرا واجبا ، كما نعتقد بسير  
الإنسانية قديما نحو الكمال - نعتبر أن إطار المجتمع وهيكلة مسألة  
مقدسة ، فهو المسرح الذى تكشف فيه اللوامة المهيبة عن ذاتها ،  
ومهما كان الذين يتولون ادارته ، وبأية كيفية سمينا لأن تنهيمهم عن  
حقهم فى تولى الادارة ، فمع ذلك نساندهم أثناء ممارسة عملهم فى الادارة  
فى كبت الفوضى والاضطراب متحلين بروح متعاسكة وفى حالة من  
الثبات ، لأنه بدون النظام لا يمكن أن يوجد مجتمع ، وبغير مجتمع لا يمكن  
أن يوجد كمال إنساني » (٣٤) (٣) .

وأرنولد فى هذه النقطة البالغة الحيوية يخضع لفكرة أو عادة  
متوارثة استملحها من طبقته . ولم تنشده الطبقة العاملة المنظمة - والتي  
كانت تتظاهر فى بعض الأحيان - تدمير المجتمع القائم فى أية مناسبة  
احتفالية عبرت فيها عن ذاتها . انما كانت تبغى تغيير التنظيم المعين  
للمجتمع الذى كان سائكا عندئذ ، بتلك الطرق التى كانت فى متناولها .  
والحق أنها لم تنشده فى أحيان كثيرة سوى علاج بعض آلامها وأحزانها

---

(\*) التخطيط من عندى - المؤلف .

الخاصة • وبالنسبة لأرنولد فإن الخلط بين نظام المصالح المعين والمؤقت ، الذى كان مهددا حقا ، وبين المجتمع القائم ، كان هو الخلط الذى حله بوضوح شديد فى مكان آخر : وهو الخلط بين « الآلية » و « الغرض » . « فإطار المجتمع » القائم يتسم « بالآلية » على الدوام • وكان ينبغي على أرنولد ، الذى اكتشف أن هذا الإطار بالغ القصور فى عديد من المناحي ، أن يدرك أنه كذلك فعلا ، ويمنع « تفكيره السليم » من الحديث عن « النار والقوة » • والحق أنه مهيا لقبول التفسير وتطلع فى « بهجة وأمل » الى « ثورة تتم بموجب القانون » • ولكن هل يمكن القول باخلاص أن الشعب العامل طلب غير ذلك ، فى حدود تجربته الخاصة ؟ ويجب أن يدفع أرنولد عن نفسه تهمة تحييد الاتجاه التسلسلى الواضح بقوله انه لم يختص بغير ضمان ذلك « انحد الأدنى من النظام » الضرورى الذى يمكنه أن يتيح تدعيم الانطلاق الحضارى والانسانى • لكن هل يمكن القول بأمانة الآن مرة أخرى ان هذا الأسر كان مهددا فى الوقت الذى كتب فيه أرنولد ؟ فضلا عن أنه يجب أن نتذكر أن أرنولد لم يطلب « الحد الأدنى من النظام » الذى يتسم بالليبرالية ، انما طلب بكيفية جوهرية الحد الأقصى من النظام : وأن تصبح المولة « مركز سلطة » حقيقى • وعندما يكون التأكيد على سلطة المولة عظيم الضخامة ، فأى خلط بين تلك المولة المثالية التى هى وسيط للكمال ، وبين هذه المولة الفعلية التى تجسده قوى ومصالح معينة ، يصبح خطيرا ومعتلا فى حقيقة الأمر •

ومن الممكن أن يفهم أرنولد هذه الحالة سريعا ، حالما ينفصل عن موقفه الخاص • غير أن التمسك ب« التفكير السليم » والخوف العاطفى العميق يعم الضياء • ويشتمل ذلك فى الفاظه مثل : « حقيقى ، زعيق ، يهدد ، فظ ، يفسد » • وليست هذه لغة « تيار الفكر الجديد » ، ولا عملية تعبر عن أى نوع من « رقة التفكير ومرونته » • ويرى أرنولد بحق أن الهدوء ضرورى • لكن أسوار حديقة هايد بارك تحطمت ، ولم تكن ثورة أرنولد على ذلك نابعة من أفضل جوانب ذاته • ومن المؤكد أنه خشى من حدوث انهيار عام يمتخض عنه العنف والفوضى ، غير أن الحقائق الكثيرة الأصبية عن حركة الطبقة العاملة الانجليزية تؤكد ، وعيها وعزوفها العمدى عن العنف الشامل ، وإيمانها بالحازم بطرق التقدم الأخرى منذ نشأتها فى زمن الثورة الصناعية • وتم يرحب دائما المدافعون الأكثر رومانسية عن الطبقة العاملة الانجليزية بهذه السمات الخاصة بها وان اعتبرت هذه السمات قوة إيجابية حقيقية وموروثة ثمينًا • ولأن الطبقة العاملة كانت دائما ذات اتجاه إيجابى : ثمرة الاقتناع الأخلاقى وليس ثمرة الجبن



أو البلادة . لذلك أعتقد أنه لديها ما تقدمه من أجل ، متابعة الكمال .  
أكنز مما استطاع ماثيو أرنولد أن يستوعبه ، لأنه لم ير غير الصورة  
التي كبرها لما هو فظ وخشن .

ويجب أن نتناول نقطة أخيرة استعملها أرنولد عن فكرة الثقافة .  
وتتحدد نظريته عن الثقافة باعتبارها معرفة صحيحة وعملا سليما وهي  
عملية وسياق من انتقير وليست أمرا مطلقا . لكن تأكيده بنصب كثيرا  
في التفاصيل على أهمية المعرفة ، ويتضائل إبرازه لأهمية العمل ، ويلوح  
أحيانا أن الثقافة تشبه الى حد كبير خلاص المنشقين Dissenters' Salvation  
أى لا يد من ضمانها وحمايتها أولا ، حتى يمكن أن نضيف إليها كل شيء  
بعد ذلك . ومن المؤكد أن ثمة خطورة فى السماح للثقافة بأن تصبح  
أيضا عقيدة خرافية Fetish . فالحرية جواد صالح للركوب  
تماما ، على أن تحدد وقت ركوبك له . والكمال أمر ملائم يمكن أن  
يصبح حقيقة والثقافة عملية وسياق من التغير . غير أن بعض الأثر الذى  
تركته مجادلة أرنولد هو الإحياء بأن الكمال والثقافة أمران مطلقان  
معروفان . وكان أسلوبه هو أحد العوامل التى خلفت هذا الأثر . ففى  
جملة مثل هذه .

» تتمدى الثقافة الحدود التى يقف عندها التفكير الآلى وتمتد  
الكراهية وتمتد بعاطفة عظيمة متقدة هى ألوح بالذنوب والضياء ( ٣٥ ) .

- ليس صعبا أن تشعر بالأثر الذى تركه وصف القديس بولس  
للاحسان ، ويلوح من المحتمل وجود تحويل للعاطفة من المفهوم القديم  
الى المفهوم الجديد ( وربما بطريقة غير واعية ، وإن كان أمرا سقيما على  
أية حال ) . وحالما تعتبر الثقافة بديلا للدين فإنها تصبح ذات قدر  
مشكوك فيه للغاية وبوجه خاص عندما تؤخذ فى أضيق معانيها ، كما  
يحدث فى أغلبية الأحيان . واني أتفق مع تعليق نيومان على هذه  
النتيجة ، وإن كان من زاوية مختلفة فهو يقول :

» ووفقا لذلك فإن المبدأ الذى يحدد ما هو قاضل ليس الضمير .  
بل الذوق عندما تعتبر الفضيلة نوعا واحدا من الجمال فحسب » ( ٣٦ ) .

وقد مرت فترة الاسترخاء الضمنى ولم تكن مشاهدة ذلك بمثابة  
تجربة مرضية فى أسوأ الحالات كما لم تكن مقنعة فى أحسنها .  
وبالإضافة الى هذا فإن هذا النوع من تجويله « الثقافة » وتفتيحها  
يلوح أنه يتحمل مسئولية ضخمة فى العداء الانجليزى الشائع للغة .  
الذى كان ذا أثر تدميرى . ولم أعثر قبل عام ١٨٦٠ على أية إشارة

عدائية أو ساخرة ، لكن انتشرت تلك الاشارات في هذا التواتر والسياق المباشر . فيعلق « ج . شارب J. C. Shairp » في عام ١٨٧٠ على مافى اللفظة من « افتعال وتصنع » (٣٧) . ويومي « فردريك هارنسون F. Harrison » الى « هذا النوع من الكرب المخلل أو الثقافة » (٣٨) ، في أثناء حديثه عن أن أرنولد جعل لفظه « ثقافة » تعنى ما يتلهم معه ويناسبه . والآن . فان تحدى التقويمات التي تركزت في فكرة الثقافة كان عرضة لأن يثير العداوة من جانب حماة النظام القائم . ولا يريد المرء مهادنة مع تلك العداوة . ومع ذلك فان هذا الصراع الجوهرى لوثنه مؤثرات عرضية . وتمت المساومة فعلا على جميع الألفاظ تقريبا التي تناصر التعلم والجدية والاحترام ، ولا ينبغي أن يعرقل النضال ضد هذا بسبب ما نرتكبه من هفوات في مشاعرنا وميولنا . والارتباط بالثقافة الذي يحط من قدر العلم ، والارتباط الذي يستبعد للسائل السياسية باعتبارها اتجاها طائفاً يتسم بالقنارة ، والارتباط الذي يسعى الى انتقاد الأخلاق والعادات عن طريق التنعيم المتعرج لأية لفظة : ان كل هذه الارتباطات التي يخطئ فيها أرنولد وخلفاؤه في بعض الأحيان تصلح لكي تغذى وتنمي معارضة جسيمة للغاية بالفعل . وفكرة الثقافة عظيمة الأهمية مما يجعلها تخضع للمثل هذا النوع من الفشل والاختفاق .

بيد أن مافى اللهجة من صفوة يسل على وجود صعوبة أكثر شمولاً . وتعلم أرنولد من برك وكولردج ونيومان ، ولكنه تكون بطريقة مختلفة عن كل منهم . فارتكن برك على مجتمع ثابت وعلى نوع من الايمان . واستمد كولردج ، في فترة انتقال ، غذاءه من القيم التي عرفت في المجتمع القديم ومن الايمان بها أيضا . وأقام نيومان تفكيره الذي كان أكثر تأكيداً من تفكيرهما على تجربة مقنعة للنظام الالهى . وتعلم أرنولد منهم ، ولكنه تعلم أيضا من المصلحين الذين رفضوا المجتمع القديم وتعلم من المفكرين الذين أكدوا تفوق العقل الانسانى في مواجهة مزاعم النظام الالهى . وكانت فكرة التهذيب عند كولردج تتضمن روابط مع بعض الآثار والبقايا من مجتمع حقيقى : فالعلاقة قائمة في اللفظة ، باعتبارها على الفكرة الاجتماعية للانسان المهذب . وتمثل الثقافة عند نيومان واقعا غنى التجربة العملية باعتبارها عنصر الكمال الالهى . وأستحوذ أرنولد على كل ماتقدم ، لكن كانت له أيضا التزامات في مكان آخر . ومن الطبيعي أنه يمكن القول بأنه أقرب الى الصديق الفعلى بالزامه على هذا النحو . فكانت الثقافة عملية ، لكنه لم يستطع أن يجد مادة هذه العملية ، بأى قدر من الثقة والاطمئنان ، في المجتمع الذى عاش فيه ، كما لم يجدها

بشكل كامل فى الاعتراف بنظام أعلى من شأن المجتمع الانسانى . وتبدي  
المحصلة فى أن هذه العملية تتحول بشكل متزايد الى نوع من التجريد  
وتتعارض مع غرضه الظاهر . فضلا عن أنه فى الوقت الذى يبدو  
أنها تماثل أمرا مطلقا ، لم تكن ذات أساس مطلق ويمكن أن تلجح الصعوبة  
فى فقرة كهذه :

« لن يمكن بلوغ الكمال أبدا ، لكن الاعتراف بفترة من التبديل  
حالما تأتى ، وتكييف البشر لنواتجهم على نحو مخلص وعقل مع نواحيها ،  
ربما كان هذا أقرب دنو من الكمال الذى يستطيعه البشر والأمم .  
ولا ينبغي أن تمنع أية عادات أو ارتباطات مسعاهم لتحقيق هذا ، والحق  
أنه ليس فى استطاعتهم أن يمنعوا ذلك فى المدى البعيد . وإن الفكر  
الانسانى ، الذى صنع كل الأنظمة الاجتماعية ، ويدمرها حتميا لا يلجأ  
إلا الى ما هو مطلق وأبدى » (٣٩) .

والنقطة العامة فى هذه القول تبيح على الاقتناع وتثير الإعجاب ،  
غير أن العبارة الأخيرة بما فيها من تحفظ وتمسك بموقف تقليدى ،  
تضعف المقبرة وتحد منها ، وهو ما أذعن له كثيرا من قبل . فالفكر  
الانسانى « يصنع » و « يدمر » النظم الاجتماعية بأسرها ، ومم ذلك  
يجب عليه أن يلجأ الى ما هو « مطلق وأبدى » فى نهاية الأمر ، وهذا  
يعنى فى حجته أنه ينبغي أن يلجأ الى ما وراء « النظم الاجتماعية » وأن  
يتخطاها . ويمكن أن يكون هذا الموقف مفهوما عند نيومان ، فيستطيع  
أن يقول بوضوح على الأقل ما هو « الأمر المطلق والأبدى » . بيد أن  
ارنولد وقع بين قبضتى عالمين . فقد أقر بسلطان العقل ناقدا للنظم  
الاجتماعية ومدمرا لها ، وبذلك لم يمكنه أن يعتمد على المجتمع التقليدى  
الذى استمد منه يورك غذاءه . وقد اعترف بالعقل - أى الفكر الانسانى -  
صانعا للنظم ، وبذلك لم يستطع أن يعتبر تقدم المجتمع المدنى من عمل  
قصد الهى . وكان منهجه فى التفكير عن النظم الاجتماعية منهجا ارتباطيا  
يعتمد فى الحقيقة اعتمادا تاما على « أفضل ما كتب فى العالم وتم التفكير  
فيه » . ومع ذلك لا يتمسك بهذا فقط فى الآونة الأخيرة ، بل سرعان  
ما يندفع أيضا نحو المطلق : وكلاهما ثقافة . وتقود الثقافة الناقد  
الأخير للنظم الاجتماعية ، كما تصبح عملية إحلال وترقية ، ومم ذلك  
تمتد أيضا فى جذورها الى وراء النظم الاجتماعية ، وأخفى هذا الاختلاف  
فى الصلة بما أضغاه على اللغظة من تأكيدات .

إن ارنولد شخصية هامة وعظيمة فى الفكر الذى ساد عبر القرن  
التاسع عشر . واتسم اعترافه « بفترة من التبديل حالما تأتى » بالعمق

والفعالية ، كما يتبين ذلك جليا من قوة مقالته عن المساواة • واني اعتبر  
السقطة الأخيرة في تفكيره هامة للغاية ، على انها تدل على اختلال أصيل  
ومتواصل • ولو اتسم تفكيرنا بالحكمة فسنواصل الإصغاء اليه ، وعندما  
يحين وقت الرد فسيكون من الصعوبة أن نتحدث بطريقة أحسن  
مما تضمنه أفضل جانب في نفسه • لأنه اذا ركزنا انتباهنا على التراث  
الفكري أكثر من تركيزه على رجل يعيش في عزلة ، فلن تكون عرضة  
للحط من قدر ما فعله وما عبر عنه ، كما لن نتعرض للتفاضي عما حثنا على  
أن نفعله مقتنعين أثره •

**كما كتب هو نفسه قائلا :**

« توجه الثقافة انتباهنا نحو التيار الطبيعي الكامن في الشئون  
الإنسانية وطريقة عملها المتواصلة ، ولن تدعنا نعلق ما نؤمن به على  
أى فرد بذاته وعلى أفعاله وحدها • وهي لا تجعلنا نرى جانبه الطيب  
فحسب ، بل ترينا أيضا كم من الأمور الخيرة عنده كانت محدودة ومؤقتة  
بالضرورة • » (٤٠) •

## الفن والمجتمع

أ. و. بوجن ، جون رسكن ، وليام موريس

A. W. Pugin, John Ruskin, William Morris.

من الافتراضات الأساسية في تطور فكرة الثقافة الفرضية التي تقول أن فن فترة معينة يرتبط ارتباطا وثيقا وضروريا بـ « طريقة الحياة » السائدة على نطاق عام ، فضلا عن أن الأحكام الجمالية والأخلاقية والاجتماعية تتشابه بالتالي فيما بينها تشابكا قويا . وتقل الآن تلك الفرضية على نطاق شامل ، باعتبارها عادة عقلية ، لدرجة أنه لم يعد سهلا دائما تذكر أنها في جوهرها إحدى ثمار تاريخ القرن التاسع عشر الفكري . ومن صور الفرضية البالغة الأهمية تلك التي قدمها ماركس بطبيعة الحال ، والتي ساعد اليها . غير أن ثمة اتجاها آخر له أهمية عظمى في إنجلترا القرن التاسع عشر ، وهو الاتجاه الذي تصبح فيه الأسماء الهامة هي بوجن ورسكن ومورس . ولو نظرنا إلى الارتباط القائم بين عصور الفن وعصور المجتمع على أنه مجرد فكرة فسنذكر أن هذا الارتباط وجد في فترة مبكرة في أوروبا في أعمال كثيرين من بينهم فيكو Vico وهيردر Herder وهونتسكيو . لكن الجزم الحاسم بهذا الارتباط لم يبدأ في إنجلترا إلا في ثلاثينات القرن الماضي ، وهو جزم كان جديدا ومقبولا في آن واحد . وأوضح سير كينيث كلارك Clark في كتابه The Gothic Revival الجانب الجديد فيه بقوله :

« إن جميع أعلام نقاد الفن مثل أرسطو ولنجينيوس وهوراس اعتبروا الفن مفروضا من الخارج على حد قولهم . وفي حدود علمي فإن الفكرة التي ترى أن الأسلوب يرتبط ارتباطا عضويا بالمجتمع ، وينبع بالحتم من طريقة الحياة لم تظهر إلا في القرن الثامن عشر » (١) .

وبما أن التأكيد الجديد أحسن استقباله ، بفعل تطور مهدت له

تيارات أخرى من التفكير ، فينبغي تقديره من زاوية التأثير الفائق الحد الذي أحدثه على الفور تقريباً بوجن أولاً ورسكن. فيما بعد • وإذا تذكرنا الاتجاه الذي ساد في بعض أجزاء النظرية الرومانتيكية في الفن ، والفحص الذي قام به كولردج وكارليل للروابط القائمة بين « الثقافة » و « الحضارة » ، فأننا سوف ندرك ان الأرض قد تم اعدادها جيداً في واقع الأمر .

وكتب بوجن في كتابه

«Apology for The Present Revival Of Christian Architecture In England»

(١٨٤٣)

قائلاً ان « تاريخ المعمار هو تاريخ العالم » • وقال من قبل في عام ١٨٣٥ : « أنتجت شتى الأمم أساليب معمارية بالغة التنوع ، وتلائم كل أسلوب مع مناخها وعاداتها ودينها » ، وذلك في كتابه : **تباينات : او « ان المقابلة بين الصروح النبيلة في العصور الوسطى والأبنية المتطابقة في العصر الحاضر » تبين انحطاط اللوق الحاضر » •** ومن الطبيعي أن يكون قد كتب بقصد نزالي وعملي واضح ، وكما يبين عنوان كتاب آخر له اسمه **المبادئ الحقيقية للمعمار الواضح أو المسيحي** ( ١٨٤١ ) فإن اهتمامه انصب على تحديد هذه المبادئ • ولذلك يجب علاج « الحالة المنحطة الحديثة للمباني الأرضية » • وقد سبقه كثيرون بطبيعة الحال في الدفاع عن الأسلوب القوطي • فقد حرر والده ١٠ س • بوجن مجلدين عن **عينات من المعمار القوطي** ، وقد حاول مهندسون آخرون من بينهم شو وسافج وبخاصة جيمس وات ، أن يشيدوا المباني على هذا الطراز • وكان العامل الجديد عند بوجن الأصغر هو تشييده بأن احياء هذا الأسلوب يجب أن يعتمد على احياء المشاعر التي انبثقت منها في الأصل : أي أن البعث المعماري يجب أن يكون جزءاً من بعث ديني شامل وكانوليكي حقاً • ويتضح هذا المبدأ المسيطر في ملحوظته التي أبدعها في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « تباينات » حيث يقول : « ليس احياء المعمار القديم هو اقامة مبان نخس القرن التاسع عشر ، على الرغم من أنها تشييده فيه » • ويصلح هذا الحكم لتمييز بوجن عن الاحيائيين القوطيين الذين سبقوه • فلم يكن يقدم القوطية باعتبارها أحد الأساليب المدينة الممكنة التي ينبغي على المعماري التقدير أن ينتقى من بينها ، بل باعتبارها تجسيداً « للشعور المسيحي الحقيقي » بالأصح ، والذي ينبغي العمل على احيائه اذا فهمناه على هذا النحو • وما هو شديده القرابة بطبيعة الحال أن يتضمن نص أحد المنشورات الاحيائية الاشارة الى هذا المبدأ الذي يوجد علاقة ضرورية

بين الفن والعصر الذى أنتجه • وقد أثر هذا التضارب على التاريخ اللاحق للبناء « القوطى » • ومع ذلك فإن الوسيطية التى سادت هنا كما سادت فى مواضع أخرى فى فكر القرن التاسع عشر ، أثمرت ثمارا فرعية أكثر أهمية من الدفاع الظاهرى عنها • وكان العنصر الهام فى التفكير الاجتماعى الذى تطور عن عمل بوجن هو استخدام الفن الذى أنتج فى فترة زمنية معينة للحكم على نوعية المجتمع الذى كان ينتجه • وسأهم بوجن فى هذا مساهمة هامة •

وفى متن مؤلفه « تباينات » كتب كتابة دالة قائلا :

« انحط تشييده الكنائس الى مجرد تجارة ، وأصبح يشبه جميع ما أنتجته الحماسة أو الفن فى الأيام الغابرة • ويشييدها رجال يترددون بين رهن عقار أو إقامة سكة حديد ، أو تشييد معبد ، واضعين فى اعتبارهم أفضل استثمار لأموالهم ، وبذلك يشييدون أربع حوائط بفتحات للنوافذ ويحشرون عددا كاملا من المقاعد التى يستأجرونها سريعا ، زاعمين الاعتماد على الفصاحة المقتعة لواعظ شعبى مفوه كبير الحماسة ، ويندفع مقيمو المساكن بشراة فى أثر الثروة التى تقتنى حراما ، لدرجة أنهم ينشئون اقباء فسيحة كثيفة تحتها سرعان ما يحتلها بعض تجار البنيذ والبراندى بعد دفع ايجار حسن » ( ٢ ) •

وتأتى هذا التطوير من التقويم المعمارى الى التقويم الاجتماعى فى المواقف المتباينة الفعلية التى تمثلت فى المقابلة بين النقوش المزدوجة • فتباين المذابح المختلفة أعقبته مباشرة المساكن المتباينة للفقراء : أحدها هو نظام السجن الذى اقترحه بنتام ويحتوى على سبيد تابع مجهز بسوط وأرجل حديدية ، وتوجد فيه شرائح الخبز والثريد والبطاطس وينقل الموتى من الفقراء الى التشريح ، والآخر هو الدير الذى يرتبط ارتباطا طبيعيا بالريف المحيط به ، ويوجد فيه السيد الرحيم والفقراء الذين يرتدون ملابس جيدة وتقام فيه احتفالات الدفن الدينية ، وتتوفر شرائح لحم البقر والنضان والخنزير والجعة الصفراء والجبن • وتكرر مرة أخرى فكرة « الماضى والحاضر » ، بالفاظ ذات دلالة اجتماعية فى التباين بين خزانات المياه العامة التى نرى صورة حديثة لها أمام مركز الشرطة ، وقد ارتفعت فوقها أعمدة الاضاءة : وأقفلت مضخة المياه وينبع شرطى يحمل هراوة أى طفل يريد أن يشرب • بيده أن التباين الأكبر هو بين « المدينة الكاثوليكية فى عام ١٤٤٠ » وبين « المدينة ذاتها فى عام ١٨٤٠ » • ولم يفسد العديد من كنائس العصر الوسيط من الناحية المعمارية ، ولم تتناثر بينها أماكن العبادة المجردة من أى زخرفة والمتنافرة فحسب ، انما

تعظم الدير أيضا ، وأصبحت قنّاخه الآن مصانع الحديد ، وفناء كنيسة سانت ميشيل الواقعة على التل يحتله الآن « بيت راعي الكنيسة الجديد وأماكن الاستمتاع » ، وبالإضافة الى تلك المؤسسات الجديدة مثل « دار البلدية وصالة الموسيقى » و « صالة العلم الاشتراكية » ، هناك في المقدمة السجن الجديد ( وهو سجن على النمط البنّامى ) ومصنع الغاز ومستشفى الأمراض العقلية . وتوصل بوجن من انتقاد التغيير الذى طرأ على فن المعمار الى انتقاد الحضارة ، واستخدم فى هذا تعابير أصبحت مألوفة للغاية أثناء الفترة المتبقية من القرن . وجليّة هي ارتباطاته بـ بكارليل ورسكن وموريس وشخص فى القرن الحاضر ، كما أنه لا يمكن تخطئة هذه الوشائج .

وكان كلا رسكن وموريس غير عادلين بالفعل فى اشاراتهما الى بوجن ، ويرجع هذا فى الأساس الى اختلافهما عنه فيما يؤمنان به واختلافهما عن بعضهما أيضا فى هذا الايمان . فرغب رسكن مثلا فى أن يخضع القوطية للبروتستانتية ، ولذلك اضطر الى أن يعارض بوجن ، أما موريس فقد استقبح تماما تعصب بوجن ضد الاشتراك فى أى عمل مع حركة الطبقة العاملة .

إن معالجة عمل رسكن الآن باللغة الصعوبة ، بدرجة أكبر من تناول عمل أية شخصية أخرى فى القرن التاسع عشر . والحق أن المرء عليه أن يشق طريقه اليه عبر كمية هائلة غير مناسبة من الموضوعات وردود الأفعال وقد طبق عليه خلفاء لايتون ستراتشى ، كما فعلوا مع كارليل ، طريقة بيولوجرافية غير مسئولة كلية تقريبا ، بينما ظلت كتاباته الأكثر إثارة للاهتمام تقرأ بدرجة قليلة نسبيا . ويحذر بنا أن نعود الى تعليق أحد القراء المعاصرين له ، وهذا التعليق سوف يشير الى المشكلة الأكثر شمولاً :

« لست أدري ما اذا كنت قد ترقيت مؤلفات رسكن حالما ظهرت . فيضم كتبه عن « الاقتصاد السياسى للفن » بعض فقرات رائعة ، متميزة بنماذج مذهلة من النبت الاحق فى بعض الموضوعات الاقتصادية . غير أنى أيجله وأحترمه باعتباره أحد المعلمين العظام فى إيماننا . بالمبادئ العظيمة من الصدق والاخلاص فى الفن ، ونبالة حياته الانسانية وجلالها ، التى علمها متشبعها بالهام نبى عبرى ، يجب أن تحفز العقول الشابة بطريقة واعية » . (٣)

والكاتبة هي جورج اليوت فى رسالة الى مس سارا هينيل Hennell . واذا تناولنا تعليقا تفصيليا ، ووضعناه بجانب رد الفعل



الحديث التقليدي ، يتضح جليا صعوبة الرجوع إلى رسكن . ومن الطبيعي أنه ينبغي أن تكون أقل تأكدا منها فيما يخص « العبث - الاحقق في بعض الموضوعات الاقتصادية » . ومن الحقيقي أن رسكن الآن ليس حجة كمال اقتصاد ، غير أن طريقة تناوله للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية أقرب إلينا كثيرا من طريقة معاصريه المعتادة في معالجة هذه المشاكل . وعلى الرغم من تحفظ جورج الذي يحط بقدرة ، ينبغي علينا أن نقدم تمديلا من نوع مغاير . أن « المبادئ العظيمة من الصدق والإخلاص في الفن » ، إذا كانت هذه الصياغة تعني حقا أي شيء بالنسبة لنا على الإطلاق يمكن أن تكون مجرد مثل لرفضنا لعلم الجمال الذي قدمه . وحالا نضمن التفكير في عبارة « نبالة حياتنا الإنسانية وجلالها » ، فمن الممكن أن تدور أمرا عاديلا للغاية . عندما نشرع في شرحها . أما قولها « الهام نبى عبري » . « فقرات رائعة » ، فلا يبين إلا السبب الذي اشتهر به رسكن الآن من أنه بالغ الصعوبة في قراءته . وبينما نترك المجتمعات التي عاش فيها رسكن ، وتهمل الكتب ذات العناوين الأخاذة ، نشغل أنفسنا بمناقشة عن حياته الجنسية وهي مناقشة عقيمة أكثر من أي باطل . ومع ذلك يجب قراءة رسكن بلا تساؤل وشك إذا أريد فهم التراث . ولا يلوح لي من سهولة التماس تحديد مكانته وأهميته ( كما فعل الدكتور ليفس Leavis ) . ومن الواجب أن تتم قراءته في ارتباط بالتراث - والا سنقع في الخطأ الآخر الذي ارتكبه مستر جراهام هو Hough يزعم أن « الأفكار الجديدة عن الفنون وارتباطها بالدين والنظام الاجتماعي ( تبدو ) أنها تنبع كلها من مكان ما في الغل الكثيف لكلمات رسكن » . وأفضل فهم لرسكن هو أنه ساهم مساهمة عامة في تطور أفكارنا المركبة عن الثقافة ويجب أن نقرأ بهذا الفهم .

كان رسكن ناقدًا فنيًا قبل كونه ناقدًا اجتماعيًا ، لكن يجب أن ننظر الآن إلى جماح عمله . فقد نشرت أسوأ أنواع السير عدة دوافع مشينة عن « تحويله النفسي » من الفن إلى المجتمع . وقد افترض أن نقده الاجتماعي « بمثابة إصدار حكم باتهام Effie » ، وتلك دعوى الباطل التي أعلنت ضد انجلترا » ( ٤ ) .

ان مستر ولينسكي Wilenski ، الذي كان يمكنه أن يدرك ما في هذا القول من فجاجة يشير إلى أن هذا النقد الاجتماعي كان نتيجة لبطوط رسكن في أن يفهم ما سمي بـ « ديكتاتورية الفن » في الخمسينات . لكن طبيعة تفكير رسكن في واقع الأمر ، وطبيعة التراث بأسره ، تبطلان من

الفحص المتضمن لكل من الفن والمجتمع معا أمرا طبيعيا للغاية . كما يوجد أيضا دليل كاف على رد الفعل المباشر لدى رسكن تجاه آثام الصناعية . وربما كنا نحن ، لا رسكن ، الذين نرتكن على أساس مشكوك فيه عندما نفترض أن النقد الاجتماعي يستلزم بعض الايضاحات الخاصة ( وهي عادة ايضاحات غير جديرة بالاحترام ) بيد أنه يظل حقيقيا أن نقد رسكن الاجتماعي لم يكن في استطاعته أن يتخذ نفس الصورة لو لم ينبثق عن تفكيره المتعلق بأغراض الفن ، كما تم ذلك بطريقة حتمية .

ويمكن أن نرى الطبيعة الأساسية لاهتمام رسكن في أحد تعاريفه المبكرة للجمال :

« نقصد بمصطلح الجمال أمرين بالدقة . أولهما تلك الخاصية الخارجية للأجسام التي تبدو متماثلة على نحو مطلق . سواء وجدت في صحر أو زهرة أو وحش أو إنسان ، والتي ... يمكن أن تظهر على نحو مطابقة للصفات الالهية ، وبذلك ... اسميها الجمال النمطي : وثانيهما ، مظهر الانجاز الموفق للوظيفة عند الكائنات الحية . وبوجه خاص ما تبدو عليه الممارسة السليمة والبهيجة للحياة الكاملة عند الانسان ، هذا النوع من الجمال ... اسميه الجمال الحيوى » ( ٥ ) .

وهنا يكمن أساس عمله أجمع حقا . وكان المعيار الذي اتخذه دائما في نقد الفن هذا « الجمال النمطي » ، وهو البرهان المطلق في الأعمال الفنية على « القصد العظيم الشامل » . وانصب اهتمامه في النقد الاجتماعي على « الانجاز الموفق للوظيفة عند الكائنات الحية » بشرط وجود « الممارسة السليمة والبهيجة للحياة الكاملة عند الانسان » . والمعيار المطلق للكمال في الأعمال الفنية ، وشروط الكمال عند الانسان هما قاعدتا التراث الشائعتان . وكلا الجانبين في عمل رسكن أستوعبهما بصدق نفس مصطلح « الجمال » ، وتستند فكرة الجمال بشكل أساسي الى اعتقاده بوجود نظام شامل مقدر الهيا ( ومن الحقيقي أنه يمكن أن يستبدل الجمال في كتابته بالصدق ) . ويرتبط نقد الفن والنقد الاجتماعي ارتباطا جوهريا وذاتيا ، لا لأن أحدهما ينتج من الآخر ، بل لأن كليهما تطبيقان لمعتقد أساسي في اتجاهات معينة .

ويرى رسكن أن غرض الفن هو أن يكشف عن جوانب « الجمال » أو « الصدق » الشامل . والفنان هو الشخص الذي « يقرأ السر المكشوف في الكون » على حد قول كارليل . وليس الفن « تقليدا » في حدود معنى التعبير الذي يرتكن على الإيهام ، أو تمسكا بالقواعد التي تقدمها النماذج

الفنية ، لكن الفن « تقليد » ، بالمعنى القديم الخاص لتجسيد مظاهر الصنى  
« المثال » الشامل . وكانت هذه المبادئ الجوهرية فى تناول رسكن ،  
بفضل النظرية الرومانتيكية ، كما برز التأكيد الإضافى على الخير الضرورى  
( الخير المعنوى ) عند الفنان ، الذى اضطلع بهذه الوظيفة السامية للكشف .  
وبرز هذا التأكيد عند بوجن وفى أفكار أنصار بناء الكنائس Ecclesiologist  
وأفكار Came en Society . وإن أى فساد لطبيعة الفنان يمكن أن  
يلوث أو يشوه قدرته على تحقيق وتوصيل الجمال المثال والجوهرى .  
غير أن رسكن أضاف أنه من المستحيل فى نهاية الأمر أن يكون الفنان  
خيرا إذا كان مجتمعه فاسدا ( وهو متأثر هنا مرة أخرى بالعلاقة التى  
حددها بوجن بين نوعية مجتمع ما وبين نوعية فنه ) . وتحريف رسكن  
الثابت لهذه الفكرة غير مألوف الآن ، وإن ظل هاما .

« الفن فى أى قطر هو المعبر عن فضائله الاجتماعية والسياسية .  
فالفن أى الطاقة المكونة والانتاجية العامة هو المعبر الدقيق عن حياة البلد  
الأخلاقية . ولا يمكنك أن تحصل على فن نبيل الا من أشخاص نبلاء  
تجمعهم قوانين تتناسب مع ذمهم وظروفهم » ( ٦ ) .

وعلى أية حال فإن مسألة « الخير » عند الفنان هى مسألة مبهمة .  
أحيانا . فعلى بعض الأوقات يجب أن يكون خيرا لكى يسيط اللثام عن  
الجمال الجوهرى ، وفى أوقات أخرى يكون خيرا لأنه يسيط اللثام عن الجمال  
الجوهرى . أما المعايير الأخرى عن الخير فهى غير ملائمة . وسوف يعترف  
بالنوع الأخير كخاصية مميزة لما أطلق عليه فيما بعد اسم « الاتجاه  
الجمالى » ، وهو مجموعة مشاعر لم يميز بينها رسكن دوما . وتامل قوله  
مثلا :

« كما أن المصور العظيم لا يسمح لفضبه بأن يثور ولا يترك لنفسه  
الحرية فى استبعاد ما لا يرغب بالنسبة له أن يفقد ما يسمى برغباته  
الروحية ، مثلما يفعل شخص فاضل عادى . ويتجنب رجلك الطيب  
العادى تجنبيا تاما جميع المشاهد التى تسمم الرذيلة وكل الجماعات التى  
تتهيج بها ، سواء خوفا من الإصابة بالأذى ، أو لأنه لا يجد متعة فى  
ارتياذ هذه الأماكن أو معاشر أولئك البشر ... غير أنه لا يمكن أن  
يتعلم رسم الشحارير حتى ولو عرفت أن تنشد الخائنها . إنما يجب عليك  
أن توجد فى وحشية قناع الظلمة الحالكة . وفى بؤس الشوارع الممتدة  
عند الفجر ... وفى البرازى مع الضالين أو اللصوص ... وإذا مات  
رجل عند قسميك ، فليست مهمتك أن تساعده ، بل أن تلحق اللين

الذى يعلو شفثيه ، واذا كانت امرأة تحتضن دمارها أمام ناظريك  
فليست مهمتك أن تنقذها ، بل أن ترصد كيف تطوى ذراعيها » (٧) .

وعلى أية حال ، فإن مثل هذا الموقف النباليخ التطرف وان كان من  
نوع مألوف فيما بعد لم يكن هو النتيجة العادية التى خلص إليها رسكن ،  
ونبع الانحراف هنا كما ينبع فى الحركة العامة ، من التضمينات التى  
زعمت أن الفنان أداة للكشف ، وأنه فى صراع مع مجتمع فاسد : وهو  
مجتمع كانت فيه الأخلاق تزيد قليلا عن كونها أمرا سلبييا . وأصر  
رسكن ، بشكل مميز ، على حاجة الفنانين الى خير روحى ايجابى ، وأنه  
فى بعض الأحيان فقط أفصح عن تلك الاستعاضة عن الحياة بالفن ، والتى  
ربما كانت كاشنة دائما فى تصور الفنان أنه الشخص الذى يكشف عما  
يزيد عن الواقع العادى . ومن المؤكدة عادة أنه لم يستثن الفنانين من  
الاعتبارات الأخلاقية الشائعة . أنها أصر بالحرى على العكس أى على  
دور الفنان كأداة للكمال الشامل ، وعلى ركون هذا الكمال الى الخير  
الايجابى فى شخصه .

وأصبح التأكيد على هذا النحو الأخلاقى غير مألوف ، على الرغم  
من أن رسكن اعتبر أن أعظم فن هو الذى « استطاع أن يثير أكبر عدد  
من أعظم الأفكار » ، لكنه لم يفصل فى واقع الأمر « أعظم الأفكار » عن  
مهمة التصوير الحقيقية :

« من المستحسن عندما نمتلك احساسا شعريا أو أخلاقيا قويا  
يظهر فى التصوير ، أن نميز هذا كأفضل جزء فى العمل ، لكنه من غير  
المستحسن أن تعتبر لغة المصور التى تحمل هذا الاحساس ضئيلة  
القيمة ، لأنه اذا لم تكن تلك اللغة حسنة وجميلة ، فالحق أن الانسان  
يمكن أن يصبح أخلاقيا عادلا أو شاعرا عظيما ، لكنه لا يفقد مصورا ،  
ومن الخطأ أن يصور ... واذا كان الانسان مصورا حقا ، وامتلك موهبة  
الالوان والخطوط ، فإن ما يكمن فيه سوف يتساق من يده فى طلاقة  
واخلاص ، وأن اللغة فى حد ذاتها شاقة ومتسعة ، لدرجة أن مجرد  
امتلاكها يثبت أن الانسان عظيم وإن أعماله جديرة بالقراءة ... ولم  
أو أبدا عملا تعبيريا جيدا لم تتوفر فيه ميزة فنية سامية ، ولا ينكر  
هذا على الإطلاق الا بسبب النظرة الضيقة التى يقدر البشر على اتخاذها  
تجاه التعبير والفن معا ، وهو ضيق أفق ناجم عن ممارستهم الخاصة  
وعاداتهم الفكرية » (٨) .

وبذلك لا يكون الانسان فنانا ممتازا لمجرد أنه يمتلك أفكارا  
جيدة ، بل ان استحوذ الفنان على الأفكار الجيدة هو بالحرى عنصر فطرى

لموهبته الفنية . وان خاصية الرؤية ، والصفة الخاصة للاستحواذ على الشكل الجوهرى هما الملكتان المحددتان اللتان يكشف الفنان من خلالهما عن حقيقة الأشياء الجوهرية . وتستند أفضلية الفنان الى هاتين الملكتين المحددتين ، ولكن يوصل ما عنده لا بد اذن أن يعتمد على وجود هاتين الصفتين ذاتهما عند الغير ، بدرجة ما ، أى يمكن القول أنه يستند الى مثلولهما الفعال فى المجتمع . ويتحدد هنا اتجاه أساسى فى انتقادات رسكن الجذرية لمجتمع القرن التاسع عشر : لأنه يجد أن هاتين الصفتين تنقصان على نطاق عام وما يحول دون بزوغهما هو وجود عادة آلية مفروضة فى طريقة الاستحواذ على الأفكار وفهماها . ويستحيل قيام فن قومى عظيم فى ظل هذه الظروف .

ومرة أخرى تستخدم تجربة من نوع معين معيارا لسلامة حضارة ما ، وهى تتطابق هنا تطابقا قويا جدا مع الفنون . وفى حضارة تطل فيها باطراد مثل هذه الأنواع من التجربة بالاتجاهات الصناعية ، فان رسكن يرى أنه لا يستحيل قيام فن قومى فحسب ، بل تصبح الحضارة ذاتها سبب بناء على ذلك . واللفظتان الأساسيتان فى معارضة أنواع التجربة هما مرة أخرى ، آلى Mechanical وعضوى Organic . لأن ما يتصوره الفنان هو الشكل « العضوى » وليس الشكل « الخارجى » ، والحياة الشاملة التى يكشف عنها هى تلك الحياة العضوية ، أو ما يسمى « بالجمال النمطى » عند رسكن ، وهى حياة شائعة فى الكون كله ، كما أنها صورة الله بالفعل . ويعتبر الفنان هذا الجمال النمطى عملية كلية : ولا ينتج الفن من مجرد ملكة « جمالية » . انما هو فعل يصدر عن الكائن بأسره . وتمثل أفضلية الفنان أيضا فيما يتمتع به من « كلية » ، وتكمن أفضلية مجتمع ما فى خلقه لظروف التى تهيم « كلية الكائن » . وجاءت المرحلة الحاسمة التى صاغ فيها رسكن هذا الموقف فى العمل التمهيدى لكتابه « اصجار فينيسيا » . وكان يحكم على الفنانين بمقدار ما يتمتعون به من « كلية » ، وعندما يجد اختلافات فى درجة هذه الكلية فإنه ينتقد تفسيرها عن طريق الاختلافات المطابقة لها فى « اكتمال » حياة الانسان الاجتماعية :

لذلك اضطرت الى دراسة تاريخ فينيسيا ذاتها ، وانتقلت من خلاله الى متابعة قوانين الفضيلة والقوى القوميتين وتحدثت عنهما « (٩) » .

ان الانتقال الى النقد الاجتماعى طبيعى تماما اذن ، فى اطار أشكال التفكير عند رسكن . وكما أوضحنا فإنه يفهم على خير وجه فى سياق

انتقال عام من تفكير عن الفن الى تفكير عن المجتمع : وهو انتقال تميز ، بكل ما في مصدره من تركيب ، بالتغيرات التي طرأت على معاني لفظة ثقافة . وكانت عبارات « المجتمع العضوي » و « طريقة الحياة الشاملة » ، وما على غرارها ، عرضة لأن توجه إليها تهمة القموض على نحو مؤكد ، غير أنها من المحتمل ألا تفهم بأية حال الا بالرجوع الى مفاهيم استجربة المستمدة بدرجة كبيرة من ممارسة الفن ودراسته . وكانت هذه المفاهيم أساسها وجوهرها : وقد رأينا كيف أن فكرة الكلية Wholeness كصفة مميزة لعقل الفنان ، قادت رسكن الى أن ينتقد المجتمع بنفس المعيار ، الذي يجب أن يكون بالغ التأثير بالفعل . ويجب علينا أن نرى الآن كيف وجه مفهومه عن الجمال تفكيره الاجتماعي المتواصل . وكان المقياس الذي انخذه الفنان هو « الجمال النمطي » ، لكن في ارتباط مع هذا وتخطيا لجمال الفن كان التصنيف الآخر هو « الجمال الحيوي » ، أى : « الانجاز الموفق للوظيفة عند الكائنات الحية ، وبوجه خاص الممارسة السلمية والبهيجة للحياة الكاملة عند الانسان » (١٠) .

وكان هذا هو المعيار الذي يجب الحكم به على المجتمع من خلال عمل رسكن بأسره : وما اذا كان قد خلق في نظامه اجوهري اشروط اللازمة لذلك الانجاز . وواضح الارتباط بين مثل ذلك المعيار وبين آراء بيرك ، وكولردج وكارليل ، وأرنولد : فاللقطة المحورية في كل هذه الآراء في اشاراتها الى المجتمع ، هي جمال الانبياء . وسيكون من الملاحظ أنها تعنى عند رسكن ممارسة « حياة كاملة عند الانسان » بدلا من اكتشاف هذه الحياة الكاملة وهي « الانجاز الموفق للوظيفة » - وتحمل لفظة «وظيفة» اشارة قاطعة الى فكرة القصد . وفي هذا الموضع ، كما في جميع ألوان النقد المحافظ عامة لمجتمع « دعه يعمل » ، تكشف أعظم الصعوبات عن كنهها . ولو اخترنا بشكل منفرد انتقادات رسكن لاقتصاد القرن التاسع عشر فربما اعتبرناه رائدا اشتراكيا أحيانا - كما وصف بحق في أغلب الأوقات . وربما كان حقيقيا ان الأفكار المتعلقة بمجتمع « عضوي » تعتبر تمهيدا أساسيا للنظرية الاشتراكية ، ولانارة الانتباه العام الى فكرة « طريقة الحياة الشاملة » ، في تعارض مع النظريات التي تختزل بطريقة متوافقة مع ذاتها المسائل الاجتماعية الى مسائل فردية ، والتي تدعم التشريع الذي يتسم بطابع فردى في تعارض مع التشريع الجماعي . غير أنه من الصعوبة أن تنتزع النظريات من الأوضاع الاجتماعية الحقيقية ، وقد استخدمت النظرية « العضوية » فعلا في تدعيم قضايا بالغة التنوع بل ومعارضة . وكانت التفاصيل التي تضمنتها معظم نقد رسكن لمجتمع « دعه يعمل » مقبولة قبولا تاما من الاشتراكيين بالفعل ، وكما عبر عن

فكرتى **الوظيفة والقصد** فانهما لا نساندان أية فكرة اشتراكية عن المجتمع انما نساندان بالحرى فكرة تسلطية ، تضمنت تدرج المجتمع الى طبقات وأكدت هذا التدرج بكيفية قوية . وحدد هذه الفكرة بدقة هوبسون J. A. Hobson أحد الذين تعلموا منه كثيرا بقوله :

« يوضح هذا المفهوم العضوى أينما وجد نظريته وسياسته البنائية العملية : فهو ينظم مفهومه عن الطبقات الصناعية المختلفة وينسق علاقات الأفراد فى داخل كل طبقة : وهو يحفره من الفكرة الذرية الآلية عن المساواة ، ويضطره الى أن ينمى نظاما مهندما من الترابط تعضده السلطة والطاعة » (١١) .

ويستمد رسكن فى هذا الصدد عن الاشتراكية ، كما ابتعد كارليل لمبررات مماثلة . وعلى أية حال ، ربما كان من الحقائق الهامة التى تتصل بالتفكير الاجتماعى الانجليزى فى انقرون التاسع عشر أن هذا المفهوم العضوى الذى يبرز التشابك والترابط نما فى مواجهة مجتمع « دعه يعمل » . وكان هذا المفهوم فى أحد جوانبه هو الأساس الذى استندت اليه الهجوم على ظروف البشر فى « الانتاج الصناعى » ، حيث أصبح « الرباط النقدى » هو العلاقة الفعالة الوحيدة بينهم كما كان أساس الهجوم على مطالب الديمقراطية السياسية للطبقة الوسطى . وفى أثناء ذلك ، كان فى جانب آخر هو الأساس الذى ارتكبت عليه مهاجمة الرأسمالية الصناعية ، وحدود الليبرالية الطبقة الوسطى المنتصرة . وبذلك لاح أن مفكرا محافظا من نوع معين ، ومفكرا اشتراكيا من نوع معين يستخدمان المصطلحات ذاتها ، لا يفرض انتقاد مجتمع « دعه يعمل » فحسب ، بل يفرض التعبير عن فكرة المجتمع الأسمى أيضا . وقد استمرت هذه الحالة ، التى أصبح فيها مصطلح « عضوى » الآن مصطلحا أساسيا فى كلا هذين النوعين من التفكير المحافظ والماركسى . وصار العدو المعتاد ( أو ، من الأفضل القول ، المدافع المعتاد عن الإيمان الصادق ) هو الليبرالية .

وربما كان يرك هو المفكر الجاد الأخير الذى استطاع أن يعثر على « ما هو عضوى » فى المجتمع القائم . وحالما تدعم المجتمع الصناعى الجديد ، لم يتمكن ناقدان مثل كارليل ورسكن من العثور على الصورة « العضوية » الا فى الارتداد الى الوراء : وهذا هو أساس اتجاههما واتجاه غيرهما الى العصور الوسطى . وهذه الصورة لم تتضمن أية اشارة واضحة الى المستقبل فى هذا التراث الا عندما جاء مورس - وذلك هى صورة الاشتراكية . وكما سترى ظل الارتداد الى الوراء هاما وفعالا حتى عند مورس . وكان رسكن ، مثل كارليل ، أحد هادى الليبرالية :

وهذا ما يمكن أن يعد إحدى ميزاته الآن . كما أن هذا النقد الاجتماعي المدمر هو الذى أعطاه الأهمية .

وتنحصر التهمة الأساسية فى الفصل الذى وضعه « عن طبيعة القوطية » وتحدد فى قوله :

« ان الصبيحة الكبرى التى تنبعث من جميع مدائننا الصناعية ، بأعلى من انفجار أتونها ، تستهدف فى الحقيقة صنع جميع الأشياء ما عدا البشر ، فنجعل القطن أبيض ، ونطرق الصلب ، ونكرر السكر ، ونشكل الفخار ، لكن أن تصقل روحا حية واحدة أو تطرقها أو تكررهما أو تشكلاهما ، لا يدخل أبدا فى تقدير مميزاتنا . وان كل ألوان الشورور التى تحت عليها هذه الصبيحة الاعداد الغفيرة لا يمكن مواجهتها الا بطريقة واحدة ليست هى التعليم أو الوعد ، فان تعلمهم معناه أن تبين لهم يؤسهم ، وأن تطعمهم ، اذا لم نفعل شيئا أكثر من الوعد ، يضى أن تسخر منهم . انما يمكن مواجهة الشر بفهم سليم من جانب جميع الطبقات ، لماهية أنواع العمل التى تصلح للبشر وتنهض بهم وتخلق فيهم السعادة » (١٢) .

وينصب التاكيد الأساسى على « فهم سليم لماهية أنواع العمل » . ولا يكون العمل من أجل الربح ، أو من أجل الانتاج ، أو من أجل تأدية أغراض النظام القائم بسهولة ، انما هو « النوع السليم من العمل » - « والابجاز الموفق للوظيفة عند الكائنات الحية » . ولا تحكم المجتمع أية أغراض أخرى سوى ما « يصلح للبشر وينهض بهم ويخلق فيهم السعادة » - و « الممارسة السليمة والسارة للحياة الكاملة عند الانسان » . وي طرح رسكن على الفور معياره عن « الكنية » ، كجزء من الحجة ذاتها :

« لقد تدارسنا كثيرا وعملنا على أن نكمل بدرجة عظيمة الاختراع المتحضر العظيم لتقسيم العمل فى الآونة الأخيرة ، فلم نهيه غير اسم زائف . واذا تحدثنا بصدق فاننا لم نقسم العمل انما شطرننا البشر الى مجرد جزئيات صغيرة وقتنتناهم الى شظايا وفتات صغيرة من الحياة ... ويواجه المرء باختيار صعب فى هذا الصدد فاما يحول المخلوق الى أداة أو يجعل منه انسانا . ولا تستطيع أن تصنع الاثنين معا ... وبقينا فان هذا التنزيل للعامل الى آلة - أكثر من أى اثم آخر فى حينه - هو الذى يقود جماهير الأمم فى كل مكان الى نضال عقيم ، متنافر ، مدمر من أجل حرية ليس فى استطاعتهم تفسير طبيعتها وكنها لأنفسهم . وان صرختهم الشاملة ضد الثراء والنبالة ، لم يدفعهم اليها ضغط المجاعة



او وخز الكبرياء التي اُهيئت . فذلك كثيرا ما يحدث ويكرر حدوثه في جميع الأزمنة ، لكن أسس المجتمع لم تضطرب أبدا من قبل بمثل ما اضطربت هذه الأيام . ولا يرجع ذلك الى سوء تغذية البشر انما لانهم لا يجدون متعة في العمل الذي يصنعون منه خبزهم ولذلك يعتبرون الثروة وسيلة المتعة الوحيدة . ولا يرجع الى أن البشر يؤلمهم احتقار الطبقات العليا ، انما يعود الى أنهم لا يستطيعون تحمل احتقارهم لأنفسهم ، لانهم يشعرون أن نوع العمل الذي قضى عليهم به هو عمل يحط من قدرهم باليقين ويجعلهم أدنى مرتبة من البشر (١٢) . وهذا التأكيد على « نوع العمل » الذي خلقه نظام صناعي كان يجب تقبله على نطاق متسع . وأساس القيم الاجتماعية عند رسكن : هو التضاد بين « نوع العمل » الذي جملة النظام ضروريا ، وبين « النوع الصحيح للعمل » . وعند هذا التضاد بتحليله الهام عن الثروة . وفي رايه أن الثروة هي التي « تنفع من أجل الحياة » . وكما يتفق الجميع فهي امتلاك « الخيرات » ، ولا يمكن أن تكون لفظة الخيرات ذات معنى محايد، فهي تشتمل على تقويم ايجابي بالضرورة . ولا تتعادل الثروة تعادلا آليا مع الممتلكات والانتاج . فتشتمل الممتلكات والانتاج على الثروة وعلم الثروة lith (★) (حسب اللفظة المفيدة التي صاغها رسكن) ، فالثروة هي « تملك الأشياء النافعة التي يمكن أن نستخدمها » . وتتحدد المنفعة عن طريق قيمة ذاتية أي بملء « نفعها من أجل الحياة » . فالقيمة الذاتية « مستقلة الرأي والقدر . ففكر ما تشاء فيها ، واجن أي قدر تستطيع منها ، فقيمة الشيء في حد ذاته لا تزيد ولا تنقص ، فهي تنفع أو لا تنفع الى الأبد ، ولا يمكن لأي تقدير أن يزيد من القوة التي تستمد من خالق الأشياء والبشر كما لا يمكن لأي إزدراء أن يحد منها » (١٤) .

فالقيمة ذاتية لأنها جزء من « القصد العظيم الشامل » . ويجب ألا تختلط في هذا المعنى بالقيمة التبادلية التي هي الثمن الذي يناله مالكها في مقابل عمل معين أو سلعة معينة . ولا نتحدد القيمة الذاتية على أساس هذا التقدير المؤقت والناقص في غالبية الأحيان انما تستند بحق الى صلاحية مثل هذا العمل أو السلعة كوسيلة الى « الممارسة السلمية والبهيجة للحياة الكاملة عند الانسان » .

وكان هذا الموقف بالضرورة تحديا أساسيا لنظام الانتاج في القرن

---

(★) كان رسكن أول من استخدم هذه اللفظة وهي تدل على عدم ملكية أي ثروة فهي تقيض لفظة ثروة - المترجم .

التاسع عشر و « لقوانين الاقتصاد السياسي » التي دعمته . واستمدت القيمة والثروة والعمل من دائرة اختصاص قانون العرض والطلب ونسبت الى حكم اجتماعي مغاير كلية . وكان رسكن في تأكيديه لهذا الرأي يؤكد أيضا بالضرورة فكرة « نظام » اجتماعي . وتكمن في أعماق جميع ألوان تفكيره فكرته عن « الوظيفة » - أي انجاز دور كل انسان في الهدف العام . وأصبح مثل ذلك الانجاز ممكنا فقط في ظل مجتمع منظم على اساس الهدف العام : فيجب أن ينظم المجتمع ذاته بالالتفات أولا وأساسا الى « القيم الذاتية » ، وعليه أن يكتسح من أمامه ما يحول دون تحقيق هذا . لكن نظام الانتاج الذي يتوافق مع قوانين العرض والطلب فقط يجعل التنظيم مستحيلا ، لأن هذا النظام اختزل البشر الى قوة عمل نافعة ومتاحة وبذلك أصبح مستحيلا أي « انجاز كامل » لوظائفهم النهائية ككائنات انسانية . ولا يمكن أن يوجد الا اقتصاد سليم هو الذي يقود البشر الى « الممارسة السليمة والبهجة للحياة الكاملة » ، ولم يكن الاقتصاد السياسي « فنا أو علما ، إنما كان نظام سلوك وسلطة تشريع ، يقوم على العلوم ، وتوجهه الفنون ويستحيل وجوده الا في ظل ظروف معينة من الثقافة المعنوية » . (١٥) .

وكانت العقبة الأساسية بالنسبة « لظروف الثقافة المعنوية » هذه ، وبالنسبة لنظام اقتصادي مجدد أخلاقيا ، هي وجود نظام اقتصادي يرتكز على المنافسة :

« الحكومة والتعاون هما ... قانونا الحياة . بينما الفوضى والمنافسة هما قانونا الفناء » (١٦) .

وهكذا ، برز مرة أخرى التباين بين الثقافة والفوضى ، ولكنه برز الآن في مصطلحات تحدث مباشرة المبادئ الرئيسية للاقتصاد الصناعي في القرن التاسع عشر . ولم يكن عرض « الثروة » الحقيقية مستحيلا فقط في ظل تلك الظروف التي يتضمن الانتاج فيها عن طريق المصادفة - الثروة وعدم الثروة *illib* في آن واحد ، بل أن آثار التنافس امتدت الى الاستهلاك أيضا . وكانت الثروة هي « تملك الأدوات المفيدة التي يمكننا استغلالها » (١٧) . لدرجة أنه حتى اذا انتج النظام القائم الأدوات المفيدة دائما ، فإن نوع المجتمع الذي انتجها أيضا جعل التوزيع العادل والاستهلاك المنصف من الأمور الصعبة أو المستحيلة . وطالما أن « القيمة الذاتية » لم تعتمد فقط على قيمة الشيء في حد ذاته ، بل اعتمدت على استغلالها السليم والقيم ، بحكم ارتباطها « بالوظيفة » في الهدف العام ، فإن ثروة مجتمع ما لا يمكن أن تستقر بالتركيز على الانتاج

وحده ، لكنها اشتملت بالضرورة على الحياة الكاملة للمجتمع . وينبغي أن يحكم على مجتمع ما طبقا لكل ما يصنعه ويستخدمه ، ووفقا لجميع الأنشطة والارتباطات الانسانية التي توجدها طرق الصناعة والاستهلاك .

وان حديث رسكن في براد فورد احتوى على مثل طيبة ويؤكد هذا المبدأ :

« يجب أن نتذكروا دائما أن عملكم ، كصناع ، هو تشكيل السوق متلما هو تزويدها . واذا استوليتم على مزاج العامة حالما يتشكل في طلب وقتي ، يدفعكم شغف متهور غير بصير من أجل الثروة - واذا دخلتم في تنافس حاقده مع الدول المجاورة أو مع المنتجين الآخرين ، لكي تجذبوا الانتباه بخلق أشياء متفردة وجديدة ومزخرفة ، ولكي تحاولوا أى هدف الى مجرد اعلان ولكي تختلسوا كل فكرة من جار متفوق ، بحيث يمكنكم محاكاتها بطريقة مأكرة أو خسفيها في نوع من الفخر اذا فعلتم كل ذلك فلن تستطيعوا تحقيق أى هدف طيب أبدا أو لن يسهل عليكم ادراكه وتصوره . ويمكنكم أن تختطفوا السوق عن طريق المصادفة ، أو تتحكموا فيها بملككم ونشاطكم ، كما يمكنكم أن تكسبوا ثقة الجمهور وتسروا دور الخصوم ، والا دمرؤكم هم عن طريق قدر عادل من الحظ . ولكن مهما يحدث لكم ، وهذا مؤكد على الأقل ، فإن حياتكم بأسرها سوف تنقضى في افساد الذوق العام وتشجيع التمييز العام . ان كل تفوق احرزتموه عن طريق الزخرفة ينبغي أن يكون قد اعتمد على غرور المشتري . وان كل طلب خلقتوه بتقديم ما هو جديد قد غلبي في المستهلك عادة السخط ، وحالما ترتدون الى حياة غير فعالة فمن الممكن أن تتأملوا ، كنوع من العزاء لسنواتكم الهابطة ، أنه وفقا للبدى الذى بلفته افعالكم الماضية على وجه التحديد فإن حياتكم نجحت في تأخير الفنون وتلويت الفضائل وتشويش أخلاق بلادكم » (١٨) .

ويعد هذا القول أفضل ما قدمه رسكن ، وتمتد هذه الفقرة الى قرننا والى موقفنا الاجتماعي بكل ما فيها من نفاذ المبقرية ، على الرغم من تقدير ما فيها من خطابية<sup>١٠</sup> وما يثير الاهتمام أيضا أن رسكن يناقش هنا القصد - أو « القصد الصناعي » كما ينبغي أن نسميه الآن - وهذه المجادلة مثال عملي يدل على رفضه أن يعالج القضايا الجمالية بمزمل عن غيرها من القضايا : ويرى أن القصد السليم فى الصناعة يعتمد على التنظيم السليم لها ، الذى يرتكز ، على التنظيم السليم للمجتمع من خلال العمل والاستهلاك . وعالج الفكرة عن طريق النفي فى حديث آخر فى

يراد فورد حيث دعى ليحاضر في دار البلدية عن أفضل أسلوب لبناء  
بورصة جديدة :

« أنا لا أبالي بهذه البورصة ، لانكم لا تهتمون بها . فأنتم ترغبون  
في وجود مكان حسن لنقودكم . وتعلمون أن ثمة عددا كبيرا من الأساليب  
الغريبة لفن المعمار في هذا الشأن ، ولا تريدون أن تفعلوا شيئا مثيرا  
للسخرية ، وكما سمعتم عن آخرين سمعتم عني كشخص محترم يهتم  
بفن المعمار ، وبعثتم في طلبى لى يمكن أن أنينكم بالنمط الأساسى الذى  
يجب تنفيذه ، وما هو أجمل وأجمل شيء فى الدرى ، يوجهه فى حوانيتنا  
الآن » (١٩) .

لكن فن المعمار كان هو التعبير عن طريقة شاملة للحياة ، والأسلوب  
الوحيد الملائم لبورصتهم من الممكن أن يكون أسلوبا « يشيد لآلة » التقدم ،  
العظيمة عندكم ... ولا أستطيع فى الوقت الحاضر الا أن أقترح تزيين  
الفرز به باكياس البراهم التى تتلى منه ، وتكون أعمدته عريضة القاعدة .  
من أجل لصق الكنبالات » (٢٠) .

وقد نعمة هذا القول دلالة كافية على طبيعة هجوم رسكن على  
مجتمع القرن التاسع عشر . وتجد فيه بعض ما وجد عند بوجن  
وارنولد . لكن رسكن ركز نقده ، بشكل تأكيدى أكثر منهما على  
النظام الاقتصادى الفعلى الذى لاح له أنه أساس جميع الأمور . ويتفوق  
نقد أرنولد بذلك وفهمه القدير ، لكنه يعجز بشكل ملحوظ عن بلوغ  
خاصية رسكن فى النفاذ الى الأشياء . وربما أمكن أن نلمس الفارق فى  
حقيقة أنه عندما نشرت المقالات التى تكون كتابه *Unto This Last*  
فى *Cornhill* ، توقف رئيس التحرير عن نشرها بسبب ما أثارته  
من الاحتجاج العنيف والسخط الشديد ، بينما كانت مقالات « الثقافة  
والفوضى » محتملة على الأقل ، عند نشرها عبر نفس الوسيلة . ولم يكن  
رسكن فى رأى معاصريه « غير معقول بكيفية عجيبة وبفطرسه ... فى  
بعض الموضوعات الاقتصادية » فحسب ، إنما كان يكتب جاهدا عن عمد  
تغيير نظام اقتصادى . ومن الناحية الأخرى ألقى اللوم على أرنولد ، فى  
بعض نقاط الاعتراض عليه باعتباره متعرفا ، وكان الرفض « المتكلف  
والمتحذلق » متاحا بسهولة ، ولم يسبب هذا النقد أى بنفس الطريقة  
ومع ذلك كان كلا أرنولد ورسكن فى نهاية الامر ضحيتين للتجريد  
فى نقدهما الاجتماعى : لأن أرنولد ابتعد عن أن يجعل نقده للأفكار  
يتطور الى نقد للنظام الاجتماعى والاقتصادى الذى انبثقت عنه ، ولأن  
رسكن ، حالما اتضحت مقترحاته لتحقيق الإصلاح ، التزم بفكرة

« القصد الكامن » كنموذج للمجتمع - وهو التزام افضى به الى نمط مألوف من اعادة التخطيط العام للمجتمع على أساس نظرى ، دون أن يفحص بعناية القوى والنظم الموجودة . ودائما ما كان تقدمه دقيقا ومحسوسا لأنه عاش في الفترة التي وجد فيها التصنيع الكامل وكره هذا التصنيع . ومن الناحية الأخرى فإن مقترحاته التي قدمها لتحقيق الإصلاح تنقسم بالتجريد والكتابة .

وان الفكرة الرئيسية « للشكل العضوى » ، في تفكير رسكن عن المجتمع المثالى ، انمشت الفكرة المألوفة عن دولة أبدية . ورغب فى أن يرى هيكلا طبقيا صارما يتفق مع أفكاره عن « الوظيفة » . وزاى أن مهمة الحكومة هى أن تنتج الثروة الحقيقية وتجمعها وتوزعها وان تنظم استهلاكها وتتحكم فيه . وتهتدى الحكومة فى هذا بمبادئ القيمة الذاتية التي أصبحت جلية فى أى استطلاع صحيح للقصد الشامل . ويجب أن ترفض الديمقراطية : لأن ما تصورته عن المساواة بين البشر لم يكن غير حقيقى فقط ، انما كانت أيضا انكارا مطلقا للنظام و « الوظيفة » ويجب أن تكون الطبقة الحاكمة هى الارستقراطية الموجودة بالفعل ، فهى مدبرة على وظيفتها بشكل سليم :

« وظيفة الطبقات العليا .. كهينة ، هى أن تحفظ النظام بين من هم دونها ، وترفعهم دائما الى أقرب مستوى تقدر عليه أنفس أولئك الذين أقل منها منزلة » .

وهذا هو كارليل مرة أخرى بطبيعة الأمر ، غير أنه من المثير للاهتمام ان نلاحظ أيضا أن تعريف رسكن للنظم الوظيفية الثلاثة للارستقراطية يتطابق بدقة مع تعريف كولردج : الفئة الأولى هى الملاك ، والفئة الثانية هى التجار والصناع ، والفئة الثالثة هى « العلماء وأهل الفن » ويسمىها كولردج « Clerisy » . ومن الممكن أن تضمن هذه المجموعات الثلاث النظام فيما تبديه من تعاون فيما بينها ، وتحت على « الائتلاف الشريف والتوزيع العادل » ، وتنمى « الاستهلاك المعتدل » ، عن طريق تدريب النوق . وتستطيع الدولة أن تعلم الجميع وتطعيمهم المرتبات ، من أجل تادية هذه الوظائف على نحو سليم . وبعد هذه الطبقة الحاكمة وفى مرتبة أدنى منها يمكن أن يتمثل الشكل الرئيسى للمجتمع فى الطائفة النفاية . مع تنوع فى الدرجات بالنسبة لمختلف الأعمال . ويمكن للثقافات أن تضطلع بهمام صاحب الصل القائم فعلا ، وتستطيع أن تنظم ظروف العمل ونوعية السلعة . وأخيرا ، من الممكن أن توجد فى قاعدة هذا الصرح طبقة تكون مهمتها هى تادية « العمل الأدنى الضروري » ويمكن أن تستوعب هذه

الطبقة المجرمين ، والرجال الذين تحت المراقبة وبعض « المتطوعين » من الأرستقراطية . ويستطيع الكومنولث الذى شيد على هذا النحو أن يضمن « الانجاز البهيج للوظيفة » و « الممارسة السليمة والسارة للحياة الكاملة عند الانسان » ! فضلا عن أنه من الممكن أن يستقر .

ك على أساس التاموس الأبدى ، الذى لا يمكن لأى شئ أن يغيره أو يطيح به » (٢٢) .

ويرتبط مشروع رسكن بكثير من المفاهيم المتقدمة والمتأخرة التى قدمت عن المجتمع . وأصبحت المشكلة بعد أن تحددت معالم هذا المشروع هى ما الذى يجب عمله بشأن انجازه . لأنه لم توجد قوة يمكن أن يلتجئ إليها رسكن ، وحالما تقدم به العمر ، ضيق بشكل متزايد من مجال عمله واقتصر على التجربة الضيقة المحدودة . وأنشئت نقابة سانت جورج ، مع وضعه رئيسا لها ، وإن كارليل الذى امتاز إحساسه العملي بالفطنة والذكاء اعتبر مثل هذا التصرف هراء . بيد أنه لم يكن هراء يتعلق بشخص رسكن وحده ، لأن ما أكدته جوانب حياته فى إطارها التاريخي كان مضللا بدرجة كبيرة . وهذا النوع من التوقف والجمود هو ظاهرة عامة فى حقيقة الأمر ، واعتبته محاولات غير معقولة لتحطيمه . وكانت صورة المجتمع الذى نظم فى إطار قيمة معينة يتكرر حلوثها كما كانت حتمية . والفشل عند رسكن كما عند كثيرين غيره أمر محقق ومؤكد . فقد كان مجتمعه مسورة لا تنبض فيها الحياة والنشاط . لأن الترابط الاجتماعى الضرورى لا يمكن أو من غير المستطاع صنعه . وبما أن هذا الأمر ظاهرة عامة ، فعلى أن نتأمل التوقف بمنأى بالغة . ولا يكفى تبريره والقاء اللوم على رسكن من أجل إيمانه « بالوسيطية » مثلا . ففي الحقيقة ، عرف رسكن جيدا أن الوسيطية قاصرة :

« لا نرغب فى أن تعود ثانية سواء حياة أو زخارف القرن الثالث عشر ، وإن الظروف التى يجب أن توضع فيها عمال براد فورد هى ببساطة ظروف الحياة الانجليزية الحديثة السعيدة . . والأهداف التى تطلبها الآن من عمالك هى تلك التى سوف تجعل الحياة الانجليزية الحديثة جميلة . وعلى الرغم من كل أبهة المصور الوسطى ، التى كانت جميلة كما يتضح من وصفها ، وتنبيلة فى عديد من الاعتبارات فى الواقع فإنها لم تمتلك من أجل تأسيسها وغايتها سوى زهو الحياة — زهو ما يسمى بالطبقات الأسفى ، وهو زهو دعم ذاته بالنف والنهب ، وأدى فى النهاية الى تدمير الفنون ذاتها والولايات التى ازدهرت بها على السواء » . (٢٣)

ويعد هذا اعترافا منصفا بأن القضايا الحقيقية كانت دائما مباشرة

ومعاصرة ، وأن تأسيس مجتمع من نوع جديد يجب أن يبدأ في ظل ظروف  
القبول القديمة التي ينشد أن يحل محلها . بيد أن رسكن لا يستطيع أن  
يقدم لنا المون ، فيما عدا هذا الاعتراف . وأوصلنا تقصيه الهام والرائع  
لقيم مجتمعه الى هذه النقطة ، غير أنه لم يستطع أن يسير بنا أبعد من  
هذا . وهنا على وجه التحديد يشد انتباهنا الرجل الذي تأثر برسكن  
تأثرا عميقا وفي سرعة بالغة وهو وليم مورس . وترجع أهمية مورس في  
هذا التراث الى أنه نشد ربط قيم التراث العامة بقوة اجتماعية نامية  
وحقيقية : وهي الطبقة العاملة المنظمة . وكانت هذه هي المحاولة الهامة  
التي عملت الى حد كبير على تحطيم التوقف الشامل .

ان عرض مورس الخاص بتطوره السابق واضح وبثير الاهتمام فهو  
يقول :

« كان جميع البشر الأذكىاء تقريبا قبيل نهضة الاشتراكية الحديثة  
اما في حالة من الرضى التام بحضارة هذا القرن أو هياوا أنفسهم لتقبلها  
ومرة أخرى ، فإن كل هؤلاء البشر تقريبا كانوا راضين حقيقة بهذا ، ولم  
يروا شيئا ليفعلوه سوى جعل الحضارة المنوه بها سالفا كاملة عن طريق  
تنقيتها مما تخلف فيها من العصور البربرية من أمور قليلة تستوجب  
السخرية والضحك » . ( ٢٤ )

( ومن الواضح أن هذا هو حكم مورس على الأحرار النفعيين )

« وإذا أوجزنا القول فقد كان هذا هو اطار التفكير عند «التحريين»  
« الهويج » وبدأ طبيعيا عند رجال الطبقة الوسطى الحديثين الأثرياء الذين  
لم يكن لهم من مطلب يسألون عنه في الحدود التي يختص بها التقدم  
الآلى ، اذا كان من الممكن أن تتركهم الاشتراكية فقط ليستمتعوا وحدهم  
بأسلوبهم المشر . ويوجد الى جانب هؤلاء القانمين آخرون لم يقنعوا  
باللعل ، وإن تولد لديهم شعور غامض بالنفور من انتصار الحضارة ،  
لكنهم لاذوا بالصمت جبرا بقوة الهويجية التي لا تجده » ( ٢٤ب )

( استخدمت لفظة حضارة في الجملة الأخيرة بالمعنى الذي استخدمه  
كولردج باعتبارها تعبيراً محدداً . وتوضح في الجملة السابقة الوظيفة  
المحددة للآلية أيضا . وهذان مصطلحات تقليديتان )

« وأخيرا ، ثمة قلة تمردت بصراحة على الهويجية سالفة الذكر . وهم  
قلة ، لنقل انهما اثنتان ، كارليل ورسكن . وكان الأخير استنادا في  
مسمأى نحو المثل الأعلى قبيل أن اتجه نحو الاشتراكية العملية » ( ٢٤ج )

وبذلك يعترف مورس بكلا التراث وبتطويره له . ويوضح الآن  
الأسس التي تعارض الحضارة قائلا :

« لقد كانت - وما تزال - العاطفة الأساسية المتقدمة في حياتي هي  
حق الحضارة الحديثة ما عدا رغبتي في توليد الأشياء الجميلة . . وما الذي  
سأتمكن من قوله فيما يختص بتسلطها على القوة الآلية وإسرافها فيها .  
وبجمهورها البالغ الفقر - وأعداء جمهورها البالغ الثراء . وبتنظيمها  
الهائل - من أجل يؤس الحياة ! وازدراؤها للمتعة البسيطة . التي يقدر  
كل شخص على الاستمتاع بها لولا ما تركبه من حماقة ؟ وماذا يمكن أن  
أقول عما تؤديه من فظاظة غير متبصرة دمرت الفن وهو السلوان المؤكد  
للعمل ؟ . . ولم يثمر نضال البشرية لعدة قرون الا هذا الاضطراب الحقيق  
الفتن الذي يسير على غير هدى ، ولاح لي أنه من المحتمل أن يكشف المستقبل  
القريب جميع الآثام الحاضرة عن طريق استبعاد ما تبقى من الأيام التي  
سبقت استقرار القدرة الكتيبة للحضارة في العالم . وكان هذا في الحقيقة  
تطلعا شيئا الى المستقبل وخاصة ، اذا نوهت بنفسى باعتباري فردا وليس  
مجرد نمط ، وكذلك بالنسبة لشخص يتمتع بمثل ما لدى من استعدادات  
ولا يولى الانتباه للأمور الميتافيزيقية والدين ، كما لا يهتم بالتحليل العلمي ،  
ولكن مع حب عميق للأرض وللحياة عليها ، وولع بتاريخ البشرية الماضي .  
فلنفكر في الأمر ! هل يمكن أن ينتهي كل شيء في إدارة حسابات تقع  
فوق قمة تل من الرمال ، وقد انتقلت غرفة استقبال بود سناب الى المقدمة  
حيث تقوم لجنة من حزب المحافظين بتوزيع الشمبانبا على الأغنياء والسمن  
الصناعي على الفقراء بكميات مناسبة يمكنها أن تجعل البشر جميعا راضين  
كما بينهم . على الرغم من أن متعة العين قد فارقت العالم واحتل هكسلي  
مكان هوميروس » . ( ٢٤ د )

وهذا النوع من المعارضة جد مألوف الآن ، ويمكن أن نلمس فيه بعض  
المكونات المستمدة من كارليل وروسكن وبوجن ومن الصورة الشعبية لهذه  
الأفكار التي قدمها ديكنز . كما يتوفر أيضا العنصر المعادي للعلم على نحو  
دال : وهو التحيز الرومانتيكي القائل بأن الحضارة الآلية قد خلقها علم  
آلي وان العلم ينشد أن يكون بديلا عن الفن . وكان من الممكن أن يتوقع  
المراء من مورس أن يذكر « كما جزم في مكان آخر » أن بديل الفن الذي  
قدم كان فنا رديئا ، وأن البؤس والفظاظة أنتجتهما تنظيم الحياة الاقتصادية  
وليس البحث العلمي ( على الرغم من أن مورس شخصيا ينبغي أن يكون غير  
مبال به . ) واذا نحينا هذه النقطة جانبا ، فأننا ننتقل الى التأكيد الجديد  
الهام الذي قدمه مورس :

« لذلك ناصرت غاية حياتية تشاؤمية حادة ، لولا أنه تكشف لي بدرجة



ما أنه في وسط كل هذه القذارة الحضارية بدأت تنبت بذور تغير عظيم وهو ما نسميه نحن الآخرون بالثورة الاجتماعية . ومعنى ( هذا ) من أن يتبلور تفكيرى في اتجاه تمنيف « التقدم » . وبذلك كنت أسعد حظا من معظم الذين توفرت لديهم المبركات الفنية هذا من ناحية ، كما منعى من ناحية أخرى من إضاعة الوقت والطاقة في أى من المشاريع المدينة التى تأمل عن طريقها النزعات شبه الفنية للطبقات الوسطى أن تجعل الفن ينمو في الوقت الذى اجتثت فيه جذوره ، وهكذا أصبحت اشتراكيا عمليا . وعلى وجه اليقين فأى شخص يعترف بأنه يعتقد أن قضية الفن والتنشيف يجب أن تسبق قضية المدينة والشمسوكة ( وهناك بعض من يقرحون ذلك ) فهو لا يفهم ماهية الفن أو الكيفية التى يجب أن توفر لمنابعه وجذوره تربة من الحياة الناجحة والمستقرة . ومع ذلك يجب تذكر أن الحضارة قد اختزلت العامل الى ذلك الكائن الأعرج الذى يثير الشفقة والرثاء ، حيث أنه ينذر أن يعرف كيف يرغب فى أية حياة تفضل كثيرا تلك الحياة التى يكابدها الآن قهرا . وأن مجال الفن هو الذى يطرح أمامه المثل الأعلى الحقيقى لحياة كاملة ومعقولة ، وهى حياة سوف يشعر الانسان فيها بأن خلق الجمال وإدراكه ، والاستمتاع باللذة الحقيقية كما هى ، من الأمور الضرورية تماما مثل طعامه اليومى ، ولا يمكن أن يحرم منها انسان أو مجموعة من البشر الا عن طريق المعارضة التى ينبغى مقاومتها بأقصى حد ممكن . » ( ٢٥ ) ( ٢٦ )

وكان يجب على الثورة الاجتماعية اذن أن تكون الرد على توقف وجمود « معنى التقدم » . ونحيت جانبا أولوية التنشيف ، فى مصطلحات تذكرنا بكوبيت . ومع ذلك يستخدم مورس ، خلافا لكوبيت ، فكرة الثقافة ، وبخاصة تجسدها فى الفن ، كمييار ايجابى : فهى « المثل الأعلى الحقيقى لحياة كاملة ومعقولة » . ويشبه مورس كوبيت فى أنه لا يرى أى شىء يمكن أن تكون له الأولوية على مطالب الطبقة العاملة من أجل تحسين ظروفها ، لكن خلافا لكوبيت الذى حدد هدفه فى إطار مجتمع حاضر أمامه ، يحدد مورس هدفه الاجتماعى فى إطار كمال الحياة الذى يكشف عنه الفن بوجه خاص « ويشبه فى ذلك بليك أو رسكن » .

وكان خصم مورس الأساسى هو أرنولد فى واقع الأمر . وتتناول بشكل ممتد لفظة ثقافة بخصونة ، لأنها ارتبطت فى ذهنه بالنتائج التى توصل إليها أرنولد :

« فى الثلاثين سنة التى عرفت خلالها أكسفورد أصابت « ثقافة »

(\*) التخليط من معنى - المؤلف

اكسفورد الفن ( وكذلك الأدب ) بضرر أكبر مما يمكن أن تصلحه أجيال من الأساتذة - لأنه لا يمكن اصلاحه في الحقيقة . وجعلت هذه الأمور الروحانية الفظة من « النور والتوجيه » رائحة التعليم الكريهة تفوح في أنوف المفكرين ، . . . ومن المحتمل أن تدفع بعضنا الى الجنون بأكثر مما هو محتمل أن تدفع اليه الاشتراكية . . . ورائي هو أن محاولة تعليم الأدب بيد بينما تدمر الأخرى التاريخ هو عمل محير ومربك من جانب الثقافة » . (٢٦)

وكان بيت القصيد في هذا هو معارضة مورس لجعل اكسفورد عصرية :

« أود أن أسأل ما إذا كان الوقت تأخر أكثر مما يلزم لكي التجيء الى رحمة النبلاء ، لكي تبقى العينات القليلة من فن معيار المدينة القديمة التي لم يحن الوقت بعد لتدميرها . . . فعندما عرفت أكسفورد منذ ثلاثين عاما ، كانت مليئة بهذه الكنوز ، غير أن « ثقافة » اكسفورد اكنسحت تماما معظيها ، وهي ثقافة تحتقر باستهزاء وتهكم المعرفة التي لا تعلم عنها شيئا وتفوص حتى شفقتها في الاتجاه التجارى السائد اليوم » (٢٧) .

وكما يحدث غالبا ، تشابكت هنا حجة معينة مع حكم عام جدا وهذا الأمر يحدد تماما طريقة مورس ، التي لا تعتمد كونها توجيه الاهانات واللعنات على نحو تعميمي في الغالب . ومع ذلك فالحجة العامة موجودة في الوقت الذي أزعجه السيطرة عليها . وكانت اكسفورد بالنسبة له قضية اختبار في مسألة ما إذا كان ممكنا انقاذ الثقافة من الاتجاه التجارى عن طريق عزلها :

« ثمة رجال اليوم من الطبقة الوسطى الانجليزية يتميزون بمطامح سامية تجاه الفن وبارادة بالغة القوة ، وهم رجال على يقين عميق بضرورة الحضارة لحياة البشر التي يكتنفها الجمال ، ويقتفي أثرهم ويستمدح آراءهم آلاف من الرجال الأقل شأنا - في حدود معرفتي - وهم يتسمون بالتهذيب والتنقيف : لكن كلا القادة والمقتادين فحسوا في أن يخلصوا ولو حفنة من الرجال من قبضة التجارة التي لا تلتن : وعلى الرغم من ثقافتهم وعبقريتهم فهم عاجزون كما لو كانوا مجرد كثرة من صانعي الأحذية الذين أنهكهم العمل :

وحظنا أقل من حظ الملك ميداس (٢٨) فلم تتحول حقولنا الخضراء

---

(\*) كان ميداس ملكا ، على ما تروى الأساطير اليونانية ، حظى برضاء الآلهة فوعدهته بتطبيق ما يأمل فيه ، فطلب أن يتحول كل ما يلمسه الى ذهب . وحالما امتلأت اللمة السحرية اللحية الى الطعام والكساء صاح سريعا طالبا تحريره من أسر مطلبه . المترجم .

ومياها النقية والهواء الذى نستنشقه الى ذهب ( وهو ما ينبغي أن يسر بعضنا لمدة ساعة على الأرجح ) بل أصبحت قدرة ، ولنتكلم بصراحة فاننا نعلم جيدا أنه فى ظل الانجيل الرأسمالى الحالى لا يوجد أمل فى اصلاح الأمور وتحسينها فحسب ، بل انها تنمو من سيء الى أسوأ سنة فسنة ، ويوما فيوما • ( ٢٨ )

ويرى مورس فى الحقيقة أن العادات التجارية للطبقة الوسطى يمكن أن تدمر حتى هذه الأشياء التى يقدرها أفراد كثيرون من الطبقة الوسطى • وأن هذه التجارية هى التى دمرت حتى مثل هذا المركز للقيم البديلة ، أى اكسفورد :

• ما الذى حطم مثلا روان (\*\*) RAUEN ، وهى اكسفورد موضع أسفى العظيم والشديد ؟ هل اضمحلت لفائدة الشعب ، سواء استسلمت على نحو تدريجى للتغير الواعى والسعادة الجديدة ؟ أو صعبتها كما هى المأساة التى غالبا ما ترافق الميلاذ الجديد العظيم الى حد ما ؟ كلا ، ليس الأمر على هذا النحو • فلم يكتسح جمالها الديناميت ولا الحشود العسكرية ، ولم يدمرها محبة لخير البشر أو اشتراكي ، تعاونى أو فوضوى • لقد بيعت ، وبيعت بثمن بخس فى الحقيقة : ولطفتها شراعة المحقى وعجزهم ، الذين لا يعملون ماذا تعنى الحياة والمتعة ، والذين لن ينالوها أو يتركوا غيرهم ينالها • ( ٢٩ )

ورد موريس بنفى قاطع على السؤال المستمر لهذا التراث - • هل يمكن للطبقات الوسطى أن تجدد ذاتها ؟ فلا يمكن للطبقات الوسطى أن تغير ولن تغير نتائج الصناعية ، ولن ينشأ الا تحاشيها بأحدى طريقتين • فاما أن

• البشر يثرون الآن بنضالهم فى ألا يصبحوا فقراء ، حيث ان ثراهم يدرأ عنهم معاناة الأحوال التى تصاحب بالضرورة وجود الأثرياء : مثل مشاهدة الأحياء الفقيرة وقذارة مناطق المصانع وزفرات السكرانى والمتوحشين من الفقراء ولفتهم الشريرة • ( ٣٠ )

---

(\*\*) تقع مدينة روان الفرنسية على نهر السين بمقاطعة نورمانديا ، وتعد مركزا تجاريا وصناعيا بالغ الأهمية • وما يحدد ملامحها ويعطيها طابعها الخاص بها هو كثرة وروعة آثارها المعاصرة الضخمة التى تركتها القرون العائرة دلالة على ما حظيت به هذه المدينة من أهمية وما احتلته من مكانة بارزة عبر عصور التاريخ ويشهد الزائر أثناء تجواله فى المدينة تحفة معمارية رائعة المبني وفريدة الطراز - هى قصر المدالة ، فضلا عن ساعتها الأثرية الضخمة وكاتدرائية روان • • الخ واستشهدت جان دارك بين رحابها ، وخرج من بين ضعاها كوردي وفونتنل وللوير - المترجم •

وهذه الطريقة ، نوع من الرصيد المعنوى ، ويستمر الاشعاع  
فيها بقوة وهى مدخل فعال الى الاتجاه التجارى لكى تتعاضد النتائج  
الصناعية . والطريقة الأخرى هى طريقة « ثقافة الألفية » :

« لا يمكن لأى شئ يصنعه الإنسان أن يكون بلا أهمية : فيجب  
أن يكون جميلا وساميا ، أو قبيحا ومنمطا ، وأن تلك الأشياء التى تخلو  
من الفن بالغة العدوان والضرر ، وتؤذى الفن بمجرد وجودها ، وتكثر  
الآن عند الألفية لدرجة أننا نجبر على أن نهيب أنفسنا للبحث عن الأعمال  
الفنية ، بينما نجد أن الأشياء الأخرى هى الرفيق المعتاد لحياتنا  
اليومية ، لدرجة أنه إذا كان أولئك الذين يهتمون فكريا بالفن لا يرغبون  
فى أن يتدنروا كثيرا على الإطلاق بمواهبهم الخاصة وتثقيفهم الرفيع ،  
وأن يحيوا كذلك فى سعادة ، بمعزل عن غيرهم من البشر ، وفى  
ازدراء لهم ، فلا يمكنهم أن يفعلوا ذلك : فكانهم يحيون فى مملكة  
معادية ، ويوجد فى كل منعطف ما ينتظر أن يثير غيظهم ويكسر إحساسهم  
الرهيف وأعينهم المهدبة : فيجب عليهم أن يشاركوا فى الانزعاج العام -  
وأنا مسرور به » . (٣١)

وكان المثقفون « غرباء » حقا ، كما أسماهم أرنولد ، غير أنهم  
كانوا بلا حيلة وعاجزين عن أن يمنعوا حدوث المزيد من الضرر ، حتى  
بالنسبة لأنفسهم . ويرى مورس أن أربعين عاما من الأحياء المتزايد  
الشيوخ للفنون قد أوضحت أن نوعية الأشياء لم تتحسن بل شوهت  
أيضا :

« يتزايد العالم قبحا وابتلاء بالأشياء المكررة المألوفة فى كل  
مكان ، على الرغم من الجهود الشاقة الواعية التى تبذلها جماعة صغيرة  
من البشر فى سبيل أحياء الفن ، والتى يتضح تماما أنها لا تنسجم مع  
اتجاه العصر ، وبينما لم يسمح عنها غير المثقفين فإن جمهور المثقفين  
يعتبرونها مزاجا ، بل إن الملل بدأ يلدب فيهم بشأنها » (٣٢) .

ويرى مورس تمشيا مع ما سار عليه أن الفن يعتمد على نوعية  
المجتمع الذى ينتجه . وليس ثمة خلاص فى :

« الفن من أجل الفن » . الذى تتبناه نظريا على الأقل مدرسة  
توجد الآن وتتخذ لنفسها شعارا هو جزء من لهجة سوقية لا تعنى الأمر  
غير الضر الذى يلوح أنها تقصده . . . . . وفن ترعاه بشكل علنى صريح  
حفنة قليلة من البشر ويعمل من أجل هذه الحفنة التى يمكنها أن تعتبر  
ضروريا أن تحتقر القطيع العام ، وأن تعزل نفسها عن كل ما ناضل  
المجتمع من أجله منذ البداية ، وأن ترقب بحرص كل اقتراب من قصر

فنونها وتعتبر ذلك واجبا عليها اذا كان فى استطاعتها أن تعترف  
بالواجبات . . ان ذلك الفن سوف يلوح أخيرا أنه بالغ الرقة لأن تلمسه  
حتى أيدى المبتدئين ، ويجب أن يظل المبتدئون فى نهاية الأمر بلا حراك  
والا يفعلوا شيئا - لكي لا يسببوا الحزن لأحد » (٣٣) .

ولم يكن يتوفر هنا الأمل من أجل الفن ، انما تمثل فى الاعتقاد  
بأن :

« قضية الفن هى قضية الشعب . . وسوف نسترد الفن ذات  
يوم ، أى نستعيد لذة الحياة ، ونسترجع الفن ثانية الى عملنا  
اليومي » . (٣٤)

وفى نهاية القرن ، كان هذا رفضا للاتجاه التخصصى فى  
« الفن » ، وهو ما كان شائعا فى مطلعه . غير أن تعبيرات الرفض هى  
جزئيا احدى ثمار التخصص . ويستفيد مورس بوجه خاص من تفكير  
رسكن عن الفن والعمل ، كما يتضح هنا :

« لا ينبغي أن يصنع عمل الانسان شيئا لا يجدر صنعه ، أو  
لا يجب أن يصنع العمل شيئا يحط من منزلة صانعه . . وتعد هذه  
القضية فى بساطتها احدى التحديات المباشرة حتى الموت لنظام العمل  
الحالى فى الاقطار المتحضرة . . ويهدف الفن الى أن يدمر لعنة العمل عن  
طريق جعل العمل هو الارضاء الممتع للحافز الذى يدفعنا نحو النشاط  
واعطاء ذلك النشاط الأمل فى انتاج ما يستحق ممارسته » . (٣٥)

لقد أصبح الفن صفة خاصة للعمل . ولقد دمر نظام الانتاج الآلى  
البهجة فى العمل تدميرا كبيرا ، ولكن مورس يرى أن اللوم يجب أن  
يقع على النظام قبلما يقع على الآلات فى حد ذاتها :

« اذا كان العمل المعقول الضرورى من نوع آلى ، فيجب تقديم  
المساعدة لتأديته عن طريق الآلة ، لا لتقليل قيمة العمل ، بل لكي  
يمكن قضاء أقل وقت ممكن عليها . . . وأنا أعلم أن الآلية مستتبحة  
بوجه خاص عند بضعة مثقفين ، ذوى اتجاهات فنية . . ( لكن ) الآلات  
التي يسمح لها بأن تصبح سادة لنا وليست خادمة لنا تلك هى التي  
تؤذى جمال الحياة فى هذه الأيام . وفى كلمات أخرى فانه مما يدل  
على الجريمة الرهيبة التي تردينا فيها اننا استخدمنا سيطرتنا على قوى  
الطبيعة من أجل استعباد الشعب ، وتقاضينا فى ذات الوقت عن كم  
من السعادة سلبناها من حياتهم » . (٣٦)

ومن الأهمية العظمى أن مورس استطاع أن يشعر بمثل هذا . فكان هو نفسه حرفيا ، وبذلك تولد عنده احترام نابع من التجربة لعمل من ذلك النوع . وجزم كثيرا في كتاباته اليوتوبية باستبعاد الآلات من سير العمل . ومع ذلك فإن رد الفعل الذى ربط بين « مورس - والصناعات اليدوية - والتخلص من الآلات » مضلل مثل رد الفعل الذى ربط بين « رسكن - والقوطية - والوسطية » . وتوجد عند مورس عناصر الارتداد الى الماضى مثلما توجد عند رسكن . وتنشد هذه العناصر التعويض عن المثاق التى تبرز أثناء التحقيق العملى لبعض خصائص الحياة ، وحيث أن مهمتها تعويضية ، فغالبا ما تنسجم بالعاطفية . ومع ذلك فهي تختص بالحاضر والمستقبل ، رغم اشارتها الى الماضى . وعندما نركز على الارتباط بالصناعات اليدوية عند مورس ، انما نبرر على نحو جزئى قلقا ولده مجال نقده الاجتماعى وطبيعته . ورغب مورس فى أن ينتهى النظام الرأسمالى ، ويقوم النظام الاشتراكى ، لكى يستطيع البشر أن يقرروا كيف ينبغي أن ينظم عملهم من أجل أنفسهم وأين تصبح الآلية ملائمة . وكان واضحا أنه من المناسب عند معظم قرائه ، وقراء رسكن ، أن يؤولوا كل هذا على أنه حملة لانهاى الانتاج الآلى . ولا يمكن لحملة مثل هذه أن تكون أبدا أكثر من طريقة مفتعلة مصطنعة ، الا أنها أقل توفيقا من حملة مورس لانهاى الرأسمالية ، التى تقضى بلمرء مباشرة الى حرارة النضال السياسى وقسوته . ومن الأمور البالغة الدلالة أن مورس ينبغي أن تقل أهميته ويضعف شأنه بهذه الطريقة . ويبرز هذا الاضعاف فى حقيقة الأمر الجوانب الضعيفة فى عمله ويهمل ما هو قوى وفعال . واود لو أنى استطعت أن أتخلص من *The Dream of John Ball* والأغاني الاشتراكية الرومانتيكية وحتى من *News Form Nowhere* - التى يتضح فيها عجزه - الضعف العام لمستوى الشعر عند مورس وعدم قدرته . وذلك لكى نجعل البشر يقرءون تلك الكتابات الصغيرة مثل *How we live and how we might live* و *The Aims of Art* و *Useful work versus useless tall* . ومن الممكن أن يشتمل تغير نبرة التأكيد على تغير فى منزلة مورس ككاتب ، غير أن مثل ذلك التغير حتمى من الناحية النقدية . ويتوافر فى المحاضرات - حيث يشعر المرء أن الكاتب مشغول بكليته فى الكتابة - قدر أكبر من الحياة مما فى أى من القصص النثرية والشعرية . ويلوح بوضوح تام أن هذا ثمرة لوعى غير متكامل - ثمرة لتلك الحالة العقلية ذاتها التى كان مورس يحاول دائما أن يحلها . ومورس كاتب سياسى رائع ، بأوسع معنى ، وسوف ترتكز شهرته على هذا فى نهاية الأمر . ولا يشهد الجانب الآخر والاكبر من عمله

الأدبي إلا على الارتباك الذى شعر به فى حدة بالغة \* ولم يكن هو هوبكنز (Hopkins) ليصنع لنا \* عندما لاح أن الوقت لا يسعفه \* . وأقرب شخص إليه فى قرنه هو كوييت : مع ممارسة الفنون البصرية بدلا من المهارات الريفية باعتبارها المبدأ السليم المسيطر الذى تنبثق عنه البصيرة السياسية \* وكما هو الأمر مع كوييت ، فنحن نتقبل الضجر والتجديف الشعائرى كثمن للحياة ، التى لها عظمتها الخاصة .

ويتبقى أن ننظر بإيجاز فى اشتراكية مورس ، طالما أنها نبعت من التراث الذى نتعرض له \* ويذكره كثيرا الأعضاء الحديثون فى حزب العمال ، وإن استخدموا عادة مصطلحات توحى بمعرفة محدودة للغاية بأرائه الحقيقية \* فهو يختلف مثلا أشد الاختلاف عن الغالبية الارثوذكسية فلا تعنى الاشتراكية عنده مجرد

« وجود ادارة منظمة تخدم مصالح الجمهور بدلا من ارتباك الهويج القديم فى سياسة دعه يعمل التى يدعمها القصر » \* (٣٧)

وكانت هذه هى الاشتراكية التى توصل اليها أنصار مذهب المنفعة غير أن مورس طبق دائما على الاشتراكية أنماط الحكم \* والتقويم التى نمت فى تعارض مع مذهب المنفعة \* وبذلك يجب على الاشتراكية مثلا \*

« أن تحصل على أجور أعلى وساعات عمل أقل لصالح العاملين أنفسهم : ويمكن للمجالس البلدية أن تدير الصناعات لأجل مصلحة المنتجين والمستهلكين على السواء \* ويمكن أن تحسن الدور التى يقطنها الشعب العامل ، وإن تنتزع ادارتها من أيدي المضاربين التجاريين \* واعترف صراحة بالفوز العظيم فى كل هذا ، واثى مقتبط لرؤية ما يبذل فى المشروعات من محاولات يمكن أن تؤدى اليه \* لكن بمقدار العظمة التى يستطاع أن يتحقق بها الفوز فإن ما فيه من خير نهائى \* \* ويمكن أن يعتمد فى رأى على الكيفية التى انجزت بها تلك الإصلاحات ، وبأية روح ، أو ما الذى يتم انجازه بالحرى ، بينما تستمر هذه الإصلاحات \* \* » (٣٨)

---

(\*) هوبكنز ( ١٨٤٤ - ١٨٨٩ ) شاعر انجليزى \* كان يمزقه الصراع بين كتابة القصر الذى شعر بعدم ضرورته فى حياة مخلصه لله وبين ممارسة واجباته الدينية فى تعليم اللغة اليونانية فى ليفربول وفى الكلية الملكية بديلن \* ارتبط بالكنيسة الكاثوليكية فى عام ١٨٦٦ وأصبح عضوا فى جماعة المسيح وبهذه المناسبة أحرق كل إسماعه التى كان قد كتبها حتى ذلك الحين - لترجم \*

وهذا نوع مألوف من الجدل ، فى التراث ، ويؤكد مورس بمصطلحاته المعتادة :

« ان المجموع الضخم مما يعتبره معظم غير الاشتراكيين على الأقل اشتراكية فى الوقت الحاضر ، لا يلوح لى أكثر من كونه نظاما أليسا للإشتراكية ، وأظن أنه من المحتمل أن الاشتراكية يجب أن تستخدمه فى ظروفها المكافحة ، واعتقد أنها يمكن أن تستخدمه بعض الوقت بعد تدعيمها من الناحية العملية ، لكن لا يلوح لى أنه ينتمى الى جوهرها » . (٣٩)

ومع ذلك فان ما أسفرت عنه وجهة النظر هذه لم يكن تعديل الفكرة الاشتراكية ، بل تأكيدها . ويتعجب مورس .

« عما اذا كان التنظيم الهائل للمجتمع التجارى المتحضر لا يلعب معنا نحن الاشتراكيين لعبة القط والفار . وما اذا كان مجتمع عدم المساواة لا ينبغى عليه أن يتقبل النظام الآلى شسبه الاشتراكى المذكور سابقا ، وأن يعمل بفرض تدعيم ذلك المجتمع بظروف شائبة الى حد ما على الأرجح وان كانت مأمونة .. ويعامل العمال معاملة أفضل وينظمون بطريقة أحسن ، ويقدم لهم العون لكى يحكموا أنفسهم ، ولكن دون مزيد من ادعاء مساواتهم بالأغنياء ودون أى أمل فى تحقيق هذه المساواة بأكثر مما لديهم الآن » . (٤٠)

وهذا النظر الثاقب الى ما قد كان المجرى الحقيقى للأحداث منذ وناته إنما يعد مقياسا لصفة مورس كمفكر سياسى . ومع ذلك لا يتعدى الأمر أن يكون تطبيقا ، فى ظروف جديدة ، لنوع من التقدير جعله تفكير القرن بشأن معانى الثقافة سهل المنال . وحددت الفنون نوعية المعيشة التى تستهدف تحقيقها التغير السياسى بأسره وجعلها ممكنة :

« آمل أن نعلم علم اليقين أن الفنون التى التينا على مناصرتها ضرورية لحياة الإنسان ، اذا لم يكن تقسم الحضارة بلا مبرر مثل دوران عجلة بلا هدف » . (٤١)

وكان التغير الاشتراكى هو وسيلة استرداد الهدف . ومن الممكن - ألا يكون قصر ذلك التغير على « النظام الآلى » مستطاعا الا :

« على أساس أن الشعب العامل قد كف عن الرغبة فى الاشتراكية الحقيقية وقنع ببعض مظاهرها الخارجية المرتبطة بزيادة فى الثراء تكفى لاشباع أشواق البشر الذين لا يعلمون ما ينبغى أن تكون عليه ملذات الحياة اذا استغلوا طاقاتهم الخاصة ومصادر الطبيعة بطريقة معقولة مستهدفين وآملين أن يصبحوا سعداء » . (٤٢)



ولا تقتصر مهمة الحزب الاشتراكي على تنظيم التعبير السياسي والاقتصادي . وانما يجب أن يدعم ويطور بحرية متوقدة الوعي الاشتراكي الحقيقي ، في وسط العاملين ، لكي يدركوا في النهاية « أنهم يواجهون مجتمعا زائفا ، وهم العناصر الوحيدة الممكنة لمجتمع حقيقي » (٤٣) .

ونحن نستوعب التراث الذي يقف خلف مورس حتى عند ما يقدم ، بهذه الطريقة الهامة ، تطبيقا جديدا من الناحية الجوهرية لأفكار هذا التراث . لأن مورس يعلن هنا استمرار التراث ووصوله الى قرننا ، ويجهز خشبة المسرح لجداله المتواصل .



الجزء الثاني

---

ما بين عهدين



ان الشخصية المحورية في التراث الذي تعرضنا له والتي سوف تمتد حتى تصل الى أيامنا الحالية هي شخصية وليام موريس . ويظل موريس مفكرا معاصرا في منتصف القرن العشرين ، لأن الاتجاهات التي تناولها بالتحليل غدت جزءا من حركة اجتماعية عامة . ومع ذلك فهو يرتبط ارتباطا جوهريا بثوار العصر الفيكتوري العظم . حيث شاركهم فيما توفر لديهم من طاقة ونشاط وتوسع ورغبة في تجميع المسائل مما ميزه كشخصية تاريخية من وجهة نظر عصر التخصص الدقيق الذي نعيش فيه . وبعد موته سرعان ما احتضرت تلك الايمان المخلطة العامة والمواظب المملة ، ونتاجملها الآن بعد موتها بمشاعر متمزجة من الاحترام والريبة .

ويكاد يكون حقيقيا أن الفكرة لا تنقسم الى مراحل زمنية ، ولا يحدث هذا على الاقل في اطار شكل معين لأحد المجتمعات . لكن اذا فعلنا ذلك ، فإن عهود الحكم والفترات الزمنية التي تمتد الى قرن من الزمن من الصعب أن تتفق مع هذا التقسيم . لقد انتهى حقا في ثمانينات القرن الماضي المزاج الذي تصوره الصفة المفيدة فكتوري . وكان الرجال الجسد الذين ظهروا في ذلك العقد ، وتركوا أثرهم ، متباينين في طبيعتهم بشكل ظاهر . وبالنسبة للفتى الانجليزى فى عشرينات هذا القرن يمد هذا التوقف بمثابة بزوغ للروح الحديثة ، وهكذا استمرت عملية التفكير ، لكن الوضع يبدو مختلفا عندما ننظر اليه الآن فى خمسينات هذا القرن نظرة شاملة فلم يحدث التوقف فى جيل بتلر وشو ووايلد . الذين كانوا قد أصبحوا آنذاك شخصيات بارزة فى زمنهم فنحن نرى أن الشخصيات المعاصرة لنا وأمزجتنا واتجاهاتنا الحديثة قد بدأت فى الظهور بعد حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ . ويمد د . هـ . لورنس معاصرا فى اتجاهه ومزاجه على نحو لم يتوفر فيما هو واضح عند بتلر وشو . ونتيجة لذلك ، نميل الى اعتبار الفترة الواقعة بين ١٨٨٠ وبين ١٩١٤ فترة ما بين عهدين . فهى ليست فترة الأساتذة ، فترة كولردج أو جورج اليوت . ولم تكن فترة كتابنا المعاصرين ، الذين يتناولون بلفتنا القضايا المشتركة العامة التى نقرأها . سوف أتناول اذن كتاب تلك الفترة الذين أثروا فى تفكيرنا عن الثقافة فى قسم منفصل وموجز . ولو أهملناهم كلهم فمن الممكن أن نفتقد بعض الحلقات الهامة . ومع ذلك فسوف لا نجد لديهم شيئا جديدا تماما ، ربما باستثناء هولم : وما نجده عندهم هو توليد الاتجاهات التى لم تنجز بعد بمعنى أصح ، والسعى العلى الى إعادة تحديد الأهداف . ويستلزم مثل ذلك العمل الملاحظة ، وان افترض الإيجاز .

و. هـ. مالوك

W. H. MALLOCK

تعد الجمهورية الجديدة لمالوك نقطة بدء لهذه الفترة تصلح في حدود ما يمكن وجوده : ولا يرجع ذلك كثيرا الى اعتبارها ارحاسا بما سيأتى لكن باعتبارها توديعا للفترة التي أدبرنا عنها .

فالتالى البادى فى « الجمهورية الجديدة » رغم انه رقيق الحال جلب لمالوك عددا من القراء أقل مما يحق لنا أن نتوقع . أما مؤلفاته التالية التى تفوقت من حيث المادة وفقدت التالى فقد كان مصدرها الاحمال .

وخطة كتاب الجمهورية الجديدة ، الذى نشر فى عام ١٨٧٧ عندما كان مالوك فى الثامنة والعشرين من عمره ، هى تجميع عدد من الشخصيات التى تعرضنا لها بالمناقشة ، فى حفلة آخر الأسبوع المنزلية ، مع غيرهم من أساتذة مالوك عند ما كان فى العشرينات من عمره . وقدم فيها ماثيو ارنولد باسم مستر لوكا Luko ، ورسكن باسم مستر هربرت ، وباتر باسم مستر روز ، وجويت باسم دكتور جينكنسون ، بالإضافة الى شخصيات تمثل هربرت سينسر ، و و . ك . كليفورد ، وفيولت فان وغيرهم من الشخصيات التى كانت هامة عند مالوك أكثر من أهميتها بالنسبة لنا الآن . وأتاحت مناقشتهم للجمهورية المثالية الفرصة لعدد من من المساخر البالغة التالى ، وتمتع الكتاب بالأهمية التى تمتعت بها الروايات المبكرة لا لدوس هكسلى فى حدود الأفكار التى قدمها ، ومن التأثير للاهتمام رؤية الاحترام وعدم الاحترام النسبيين اللذين يعامل بهما مالوك شخصياته : وقدم باتر ، مثلا ، فى صورة متوحشة على النحو الذى جعله هكسلى مالوكا ( فينحصر اهتمامه فى موضوعى الاستمتاع الذاتى والفرن ) ، ويزيد ارنولد قليلا عن كونه شخصا متأنقا وثقيل الظل ، ومازال رسكن محترما بوضوح ، على الرغم من عرضه فى قالب مسرحى .

وتلك هي مناقب الكتاب باعتباره وثيقة : أى رؤية التراث فى فترة زمنية معينة من خلال نظرة ناقد ذكى .

والفصل الثانى من الكتاب الثالث مفيد بوجه خاص . وعلى سبيل المثال :

« قالت مس ميرتون » ، تقصد اذن أن الانسان الذى يتمتع بأرفم درجات الثقافة يحيا حياة سعيدة بشكل عاطفى » .

واستهل لورانس (Lawrence) : « من الصعب أن تكون هذه طريقة عادلة بكل تأكيد » - وانفجر مستر لوكا بطريقته الرائعة : « اسمح لى يا عزيزى لورانس أن أقول انها عادلة تماما - عادلة بشكل رائع » . وصاح متعجبا « يحيا حياة سعيدة بشكل عاطفى ! » واستمر مستر لوكا يفوه بالفاظه كما لو كان يعجبه تنوعها :

« انى لاشكر مس ميرتون لتعليمها اياى هذا القول ! لانها ربما ذكرتنا جميعا كيف تقترب نظرتنا للأمور من قروى جليل معنى (★) وربما سمعت عنه مس ميرتون - وهو يصف الثقافة السسامية بنفس الاستعارة تماما أى باعتبارها الجوع والتعطش للبر . ولا تختلف فكرتنا عن فكرته الا باختلاف روح العصر التى وسمت من معناها بعض الشيء » (١) .

وتحتفظ السخرية المتضمنة فى عبارة « الاستعارة ذاتها تماما ، بلياقته حتى اذا رغبتنا فى أن ننقد ارنولد من مستر لوكا . ويسير الاتجاه اللاحق فى مجادلة الثقافة الى تقديم تعريف أوتو لورانس ( المضيف ) .

ان كل اهتمامنا ينحصر فى الحياة المتعلقة بنا ، ومهجة الثقافة المزدوجة هى ببساطة - أن تجعلنا نقدر تلك الحياة ، وأن تجعل تلك الحياة تستحق التقدير » (٢) .

- ومن ثم تضعف تلك المهمة ويصبح

« هدف الثقافة هو أن تخلق صحبة جيدة بين رجال العالم ونسائه » (٣) .

وينصب غضب العظمة المسرحية التى قممها مستر هربرت على هذا الاهتمام الذى أصبح ضعيفا :

---

(★) يبدو أن التصود هنا بالقروى الجليل هو للمسيح عيسى حيث انه ينتمى الى الجليل بلسطن - الترجمة .

• هل سيجلب لكم الفن ، التصوير ، الشعر أية راحة ؟ لقد قلتم  
إن هذه مرايا سحرية عكست لكم حياتكم • حسنا - فهل ستكون أفضل  
من المرايا الزجاجية التي فى غرف استقبالكم - لو لم يكن لديها ما تعكسه  
غير الانفاس الحسى. فى المسرح الفاتر الهمة ذاته ؟ ٠٠٠ فماذا ستفعلون  
اذن لإنقاذ أنفسكم ؟ مرقوا أفئدتكم ولا ترتقوا أثوابكم على  
ما أرى ٠٠٠ (٤) •

وهذا هو المدى الذى وصلت اليه الحفلة المنزلية ، ما عدا الدعوات  
المتجددة بشكل متميز •

ولم يكن مالوك مهتما بأن يتبنى آراء محددة فى الجمهورية الجديدة ،  
غير أن عمله التالى يوضح أنه ربما كان أقدر مفكر محافظ فى السنوات  
النامين الأخيرة • والاتجاه السائد فى مؤلفاته التى تلت ذلك هو الاتجاه  
الثبقى والنقدى ، ولم يتقبل مالوك الاشتراكيين ، أو حتى الديمقراطيين ،  
الذين لم يفعلوا شيئا أكثر من قبول نظرية ما مع رغبتهم فى المحافظة  
عليها • ويتقدم كتاب « حدود الديمقراطية الخالصة » ( ١٩١٧ ) على  
تلك الكتب العديدة التى تناولت مبحثا مماثلا والتى ظهرت حتى عام  
١٩٤٥ ، وقد كتب بطريقة أفضل منها جميعا • ويجب الإشارة الى الحجج  
السياسية والاقتصادية فى مكان آخر ، لكن الخلاصة التى برزت فى  
التفكير الاجتماعى هى القول المأثور لمالوك :

« لا تتعرف الديمقراطية المتحضرة على ذاتها الا من خلال  
الاوليجاركية » (٥) • ويفسر مالوك هذه الفكرة فى إطار الثقافة ، فى  
الفصل الثانى من الكتاب السامع قائلا :

« فى كل مجال من المجالات الثلاثة - للمعرفة والتفوق الجمالى  
والدين - التى تستند اليها نوعية التفاعل الاجتماعى فى قطر متحضر ،  
تلمب مناشط الأقلية دورا يحظى بمثل هذه الأهمية القصوى بحيث اذا  
انتقدت هذه المناشط ، فإن جماع المواطنين ، مهما كانت ثروتهم المادية ،  
يمكن أن يصبحوا أميين ويؤمنون بالخرافات وبرايرة أنصاف متوحشين ،  
كما نجد اليوم حقا معظم الذين أثروا حديثا على تخوم الحضارة » (٦) •

وإن صدق النظرية الديمقراطية التى ترى أنه :

« مهما يمكن أن تضيفه القلة الى أمور الحضارة الممكنة فيجب على  
الغالبية أن تشاركها وفقا لمواهبها المتعددة » (٧) •

لكن لن يوجد ما تشارك فيه الأغلبية اذا لم يتم الاعتراف  
بالاوليجاركية ( أو الأقلية ) والمخاط عليها :



• لا يمكن أن تشرى الغالبية الا من خلال المشاركة في المنافع ومن غير الممكن أن تتيسر هذه المنافع لأحد على نحو مماثل لتوفر الراحة المادية وإتاحة الفرصة والثقافة والحرية الاجتماعية ما لم تخضع الكثرة ذواتها لنفوذ وسلطة القلة التي تمتاز بمقدرتها الفاتكة » (٨) .

وتبقى نقطتان أخريتان في حدود الديمقراطية الخالصة • فوجز الإشارة إليهما وهما مناقشة مالوك لفكرة تكافؤ الفرص في نطاق الأجور والتعليم • ويقول عن الفكرة الأولى بشكل عام :

• الحق أن مطلب تكافؤ الفرص يمكن أن يكتسب مظهره ببعض النواحي التورية ، غير أنه في الواقع دليل اعتدال بحكم طبيعته ذاتها ، او هو بالحرى اتجاه محافظ عن غير قصد ، لا يمكن لجماهير البشر العادية أن تحرم منه نفسها اذا أرادت • ونفس المعنى المتضمن في لفظة « فرصة » يكفي في حد ذاته لتبيان هذا - وهي لفظة تشبعت بتضمينات عدة • لانه اذا تحقق مطلب المثل الأعلى للديمقراطية الخالصة ، وتساوت الظروف الاجتماعية لجميع البشر بحكم القانون فمن غير الممكن أن يوجد ذلك الشيء الذي يسمى فرصة ، متساوية أو غير متساوية ، بالنسبة لأي شخص ... والرغبة في إتاحة فرصة متساوية - الرغبة في حق الصعود - بقدر ما يختبرها حق الانسان النموذجي من الناحية الخلقية في جميع العصور والأمم ، هي رغبة في أن ينال كل شخص ( وهو نفسه شخصية متفوقة في أفكارها من حيث انه جزء من « كل شخص » ) فرصة ليحصل بمواهبه الخاصة ، ان أمكنه ، على مركز أو وضع ما لا يتسم بالمساواة انما هو ، على العكس ، أسعى من أى مركز أو وضع يمكن أن تحققه مواهب الجميع » (٩) .

ثم يبين أن أنصار تكافؤ الفرص لا ينشدون عمليا ويشكل ثابت المساواة المطلقة بل يسعون الى المساواة النسبية كما تم تنفيذها في مفاوضات الأجرة أى أن الأجور تتدرج بنسبة ما يبذل من جهد ومهارة ومدة تدريب ، الخ ، مع التشبث « بالمحافظة على تدرجها الملائم » • وإذا أمكن توضيح حجة مالوك فان ما يطلبه هو إتاحة فرصة متساوية لتصيب غير متساوية • ويتصدى للدفاع عن التعليم القسري على هذا النحو أيضا ، وما يؤكد هو إتاحة الفرصة للأطفال الموهوبين • وإن كانوا فقراء ، لكي يتمكنوا من تصحيح أنفسهم • وتفترض الفكرة •

• وجود مجموعة متوسطة بعض الشيء ، تمثل قدراتها وأجورها تلك الأنصبة العادية ، بحكم مداها المتباعد عما تقاس به الأنصبة الأكبر ، التي تحتاج فيها الفرصة للمواهب فوق المتوسطة » (١٠) .

ولذلك يكون جزء كبير من العاطفة الديمقراطية في رأى مالوك هو مجرد مطلب من أجل الحق في أن تصبح في الأوليغارشية . لكن عندما يمنح هذا المطلب لكل عضو في المجتمع ، يحكم نظرية الديمقراطية الخالصة ، فلا يمكن أن يوجد الا زوال الأوامر . فالنظرية الديمقراطية هي إعادة تأكيد عاطفي بأن هذا العمل يمكن ممارسته ، لكن حقائق المجتمع والانتاج في كل مظاهرها سوف تقتضي أنواعا هامة من عدم المساواة ، تتفق مع تباین الجهد والملكة ، وسوف تقيم هذه الأمور على أساس من الحقيقة أكثر من تقييمها على أساس ذلك التقدير الذاتي الذي يلوح أن النظرية الديمقراطية تمضيه عن طريق تشجيعها لكل شخص . ويمكن أن نخدع « الجماهير » أو نحرر من الأوامر باتباع هذا المسلك فقط . ومن الأفضل إذن الاعتراف بأن الرفاهية العامة ترتكز على مقدرة وجهد فائقين من الواجب حثهما وصونهما وبالتالي يجب الاقرار بأن الأوليغارشية ليست نقيض الديمقراطية ، بل مكملها الضروري .

ومن السهل نسبيا تمييز الخلط بين الحكم والمساهمة الاجتماعية في هذه الحجة . غير أن فكرة « أرستقراطية المؤهبة » ، التي كانه كارليل أول من حدها ، كانت شائعة في هذه الفترة ، كما يمكن أن نراها عند شووبولز . ونستطيع الآن أن نشاهد امتزاجها الحتمي بأنواع من عدم المساواة التعسفية ، ونحن نحدد مالوك طبقا لها . ومع ذلك احتاجت الفكرة الديمقراطية الى المرتابين فيها ، وكان مالوك دائما شديد الغلظة لكي يتنبه الى ذلك .

## علم الجمال الجديد

إذا كانت الثمانينات والتسعينات قد أنتجت حقاً فى إنجلترا علم جمال جديد ، فينبغى التوقف كثيراً أمام فضلها . ولكن ما كان يسمى منذ عهد باتر ، فى اواخر الستينيات ، بنظرية « الفن من أجل الفن » الجديدة ، كان حقاً يزيد قليلاً عن كونه اعادة تقرير لاتجاه ينتمى بشكل صائب الى اجيال الرومانتيكيين الأولى ويمكن أن توجد الصورة البالفة المتطرفة لاعادة التقرير هذه عند هوستلر ، ولكن استمرار التراث المبكر يتضح جلياً عند باتر ووايلد اللذين ارتبطا بموقف هوستلر *Whistler* ولا نحتاج الا أن نتابع الموضوع الذى تذبذب فيه هذا النوع من اعادة التأكيد ووصل الى ما يقترب من نفيه فى بعض الأقوال المتطرفة .

وما نفترض أحياناً أنه تغير فى الأفكار فربما ثبت بشكل صائب أنه تغير فى الأسلوب النثرى - وهو تغير الى ما هو أسوأ . ويتجلى هذا بشكل خاص فى حالة باتر ، الذى كانت أفكاره ، عندما ترى عبر غلالة حقيقة ، هى أفكار وودورت وشيللى وآرنولد . وتصور خاتمة المقالة التى كتبها عن وودورت هذا الموقف تصويراً واضحاً . كتب باتر :

« ان القول بأن غاية الحياة ليست هى العمل بل تأمل استعداد معين للحقل - مع تميز الوجود عن الفعل : ذلك هو مبدأ جميع الاخلاق السامية بشكل أو آخر . وتلمس هذا المبدأ بقدر ما فى الشعر وفى الفن اذ تغفلت في روحها الحقيقية كلية : وهما يحكم ما تتضمنه طبيعتهما من طهارة وصناعة نموذج للرؤية من أجل مجرد الابتهاج بها . فان تتناول الحياة بروح الفن ، هو ان تجعل الحياة شيئاً تتطابق فيه الوسائل والغايات : وتشجيع مثل هذا التناول هو المغزى المعنوى الحقيقى للفن والشعر .. وعلم القساء المواعظ ، أو لحرض القوانين ، أو حتى حثنا على الإفراض النبيلة ، لكن أن تستخلص الأفكار لبرحة وجيزة من مجرد آلية الحياة ، وتضيقها ،

بما يلائمها من عواطف ، على منظر تلك الحقائق الكبرى في وجود الانسان  
التي لا تؤثر فيه آلية ٠٠ ان مراقبة هذا المنظر بما يلائمه من عواطف  
هدف كل ثقافة ، (١) .

وواضحة عناصر الاستمرار في هذا البيان : التي تتمثل في التمييز  
بين « الوجود » و « الفعل » ، ونقد « مجرد الآلية » ، واعتبار هذا  
« المفزى المعنوي الحقيقي للفن والشعر » « ثقافة » فكل هذه العبارات  
بالفاظها لا تتعدى كونها ايجازا للتراث السابق المجتهد . ومن المشكوك  
فيه ما اذا كان باتر اعتقد بأنه كان يقول شيئا مختلفا عندما كتب الجملة  
ذات الصيت الشائع في ختام كتابه « النهضة » (١٨٦٨) :

« ان الواقع الشعري ، والرغبة في الجمال ومحبة الفن من أجل  
الفن نالت معظم هذه الحكمة ، لأن الفن يقبل عليك معترفا صراحة بأنه  
يضيء اقصى درجات السعادة على أوقاتك حال انقضاها ، ويعمل من أجل  
هذه الأوقات فقط » (٢) .

ولم يقبل باتر هنا أكثر مما قاله مل عندما وصف الشعر بأنه  
« تفقيف للمشاعر » . واذا استهجننا اتجاهه ، فيجب أن نستعجبه عن  
نحو مماثل عند مل . وعندما ناقشت مل لمست ما فيه من قصور وعدم  
كفاية . ومع ذلك مازالت أقوال مل تقتبس باستحسان ، بينما يطرد  
عادة باتر في سحابة من الورود والكواكب . والحق أن تكوين هذه  
السحابة الغريبة هو جوهر القضية . وليست نظرية باتر هي موضع  
الرفض عموما ، ويلوح في الحقيقة أن تكنيكيا صارما مثل ١٠١٠ ريتشاردز  
يقتررب اقترابا وثيقا من باتر في مسألة النظرية ، ومع ذلك فان رد الفعل  
مغاير تماما . وما نرفضه عند باتر هو أصلته ، وقوام هذه الأمثلة هو  
أسلوبه في أسوأ حالاته . ونحن نقول ان أسلوبه كان بالنسبة لنا مثل  
صوت القيثارة والفلاوت ، وعندما تكرر هذه الألفاظ ، لا نسمع عزف  
آلة آلات خاصة . ودائما ما يعنى الثناء على القوة المنقطة للادراك الحسي  
اثارة الانتباه الى الأمثلة التي يقدمها الشخص حتى لو جاءت في لغة  
المدبح فقط . وباتر ، كمعلم ، احتوته بين طياتها القضية القديمة العظمى،  
ويتضمن رفض تعاليمه بشكل ملائم رفض الموقف الرومانتيكي بأسره  
من كيتس الى أرنولد . وكان التأكيد الأول للثقافة هو تأكيد لوظيفة  
بعض ضروب الفكر والشعور في حياة الانسان بأسرها : وهي وظيفة  
اعتبرت أخلاقية بشكل صائب . ويتعرض باتر لهذه الوظيفة في إطار  
التراث الهام ويتفق مع نظرائه في أقواله العامة . ومع ذلك يجسده

تكرارا ، في أمثلته عنصر النفي الذى يكمن دائما في هذا الموقف : أين اختزال عملية كاملة ، تنصف بالحركة والتفاعل ، الى نتيجة جزئية معزولة - مثل الصورة التى قدمها للكائن المتأمل ، الذى تصارع « مع تلك الأشكال حتى ظفر يسره من كل منها ، ثم ترك كل يرتد الى موقعه ، في إطار وجهة النظر الفنية والسامية للحياة » ، وتاليه للجيوكندا يتطابق مع هذه الصورة ، لكن ارتباطه بالفن هو ذلك الارتباط الذى يلوح فيه ، انه عاجز بشكل أصيل عن أن يميز بين ظروف العمل الفني - وهو شيء مصنوع ، يحتوى في داخله على عجوج وسكون تم تحقيقهما - وبين ظروف أية حياة ، وهذه الحياة لم تصنع لكن هي التى تصنع الأشياء . ولا يمكن فصلها عن عملية متواصلة وظروف متكاملة الا عن طريق التوهم . وبذلك فان ادراكه الحسى يختزل قضية عامة فعالة الى نفيها فى واقع الأمر . والفن من أجل الفن هو حكمة معقولة بالنسبة للفنان عندما يبدع ، وللمشاهد عندما يصل اليه العمل ، وفى مثل هذه الأحوال فان هذا لا يعد أكثر من كونه تعريفا للانتباه . ويعنى النفي عنده التوهم - ويمكن تفسيره عادة بأن الانسان يمكن أن يصبح شيئا مصنوعا كما يمكنه أن يمتزج بعمل مصنوع .

ويرى باتر بأن التوهم ( الفانتازى ) يمكن فهمه بسهولة باعتبارها أمرا عاديا جدا ، والحق انه تشويه عام للتأكيد على الثقافة ، يستمر باتر ويوصل بوضوح ما يريد .

وهو سطر هو باتر فى صورة مبتذلة ، ومع ذلك فهذا الابتذال يعد مكسبا الى حد ما وهو يرفض ، خلافا لباتر ، القضايا التى وصلت اليه ، وبوجه خاص القضية التى ناقشها رسكن . فقد عارض الاعتقاد القائل بأنه توفر فى الماضى ، وبخاصة فى العصور الوسطى ، احترام شامل أعظم للفن كما ازداد تكامله مع الحياة المادية وأكد هو سطر ذلك بقوله : « انضوا ! لم توجد على الإطلاق فترة يمكن تسميتها بفترة فنية . ولم توجد أبدا أمة محبة للفن . . . لذا كان الفن نادرا اليوم . . . فقط كان نادرا قديما . . . ورائف هذا القول بالانسلط . . . ورائف ثانيا ، الربط المخلوق بين عظمة الفن وبين إبداع الدولة وفضائلها ، لأن الفن لا يتفاوت على الأمم ، ولأن الناس يمكن أن يحسوا من على وجه الأرض ، لكن الفن كائن وموجود (٤) » .

وهذا هو الفصل العمل الوحيد بين الفن والحياة ذلك الفصل الذى قدمه باتر ( ويرتكز على الخلط بينهما ) على اختزال الحياة الى وضعية الفن وهو اختزال ترتب على الخلط بينهما ) وقد امتد وظفر هذا الفصل الى نوع من النظرية ، التى تمارضت بعد ذلك تمارضا تاما مع

التراث الذي واصله باتر في أقواله العامة . يقول هوستلر « انصتوا ! »  
وقد انصتنا . ونحن نوافق على أن « هذا القول بالانحطاط » زائف جزئيا  
على أية حال ، ونوافق أيضا على هجومه على « النوق » :

« لقد اختلط « النوق » لفترة طويلة بالمقدرة ، وتم قبوله باعتباره  
صفة مؤهلة تكفي لاصدار الأحكام .. ويستقبل الفن بفرح على اعتبار  
انه مسألة رأي ، وانه ينبغي أن يقوم على قوانين تشبه في صرامتها  
وتجديدها قوانين .. العلوم ، وذلك افتراض لم يعد من الممكن أن يتحملة  
التشقيف الحديث .. فقد ابتدأ العصر الألفي (★) للنوق » (٥) .

ولا يزيد هذا القول عما كان يقوله وردزورث منذ ثمانين سنة قبله ،  
ولكنه قول سديد مثل الملاحظة القائلة أن :

« الفن فوق المدينة ! .. ويجب أن يتغلغل في الجماعة ، كبرهان  
على الثقافة والتهديب » (٦) .

وهذه أنواع من النقد للخصائص الروحية الدارجة للجماعة تميزت  
بالمعقولة لكن هوستلر في الوقت ذاته بالغ الضحالة والاضطراب بحيث  
لا يستطيع أن يتعدى هذه الأنواع من النقد وعلى سبيل المثال ، فالقول  
التالي مفيد :

« تحتل الانسانية مكان الفن ، ولا يغفر لمخلوقات الله الا بمقدار  
الفائدة التي تحققها واختلط الجمال بالفضيلة ، وأمام العمل الفني يوجه  
سؤال : « أي خير سيحققه ؟ » (٧) .

لقد جذب نيومان الانتباه الى خلط مشابه بين « الجمال » والفضيلة ،  
كما لفت النظر الى نقائص « النوق » ، ولكن ما علينا أن نلاحظه الآن عند  
هوستلر هو قبول العكس البسيط : فالفن يحتل مكان الانسانية ، وأن  
الفضيلة لا تتميز عن الجمال فحسب ، بل جعلته غير مناسب . ويرى  
المرء أثناء قراءة باتر في بعض الأوقات كيف تم اعداد هذا الموقف ، وانه  
في لهجة باتر يقدم هوستلر النقطة الايجابية الوحيدة :

« ليس علينا إذن الا أن ننتظر ظهور المختار بيننا ثانية وقد رسمت  
عليه علامة الآلهة - وهو سوف يواصل ما جرى قبله . ونحن على يقين  
حتى لو لم يظهر أبدا ، بأن حقيقة الشيء الجنيل مكتملة تماما - مخطورة

---

(★) تشبه عبارة العصر الألفي الى العبارة التي سيجدها فيها عيسى المسيح الى الأرض  
- كما تقول الديانة المسيحية - ويحكم العالم لمدة ألف سنة . وتستظم في وصف أي زمن  
قبل يخلو من الشرور ويسوده الخير والسعادة - لترجم .

على مرمر البارثينون ومزينة بالطيور ، على مروحة هوكوساي (★) -  
عند تقدم فوشي ياما « (٨) » .

ولا يمكن أن تخفى لهجة هذا القول ما فيها من تبعية : وهي تبعية  
جوهرية جعلت انتفاضات الزهو عند هوستلر ممكنة . وهذه الدرجة من  
تجريد الفن وما هو جميل ، وهذا الاختزال للانسان الى مركز المتفرج  
المتواضع ، يكونان معا صورة كاريكاتورية لا حياة فيها للتأكيدات  
الاجابية عند شيللي أو كيتس ومع ذلك ترتبط مع أصلها الذي استمده  
منها بعلاقة كاريكاتورية . وعند هوستلر انطلقت المصيدة  
الرومانتيكية (★★) .

ان اوسكار وايلد شخصية تخيلية بالمقارنة . وردة الفوري على  
ما قدمه هوستلر عن الفنان هو الرد المتزن ( وان كان في الفاظ معتدة  
بذاتها ) .

« ليس الفنان حقيقة منعزلة ، انما هو محصلة بيئة معينة ومحيط  
معين » (٩) .

ويكرر في كتابه زوح الانسان في ظل الاشتراكية ، نقطة مألوفة  
عند ارنولد وبائر :

« يكمن الكمال الحقيقي للانسان لا في ما يمتلكه ، بل فيما  
يكونه » (١٠) .

ويرى في مكان آخر أن النشاط السليم للانسان هو :

« الوجود لا الفعل ، وليس مجرد الوجود ، بل ما يصيره » (١١) .

« والمثل الأعلى الحقيقي للانسان هو « التثقيف الذاتي » ، والثقافة  
ممكنة عن طريق « انتقال خبرة الجنس البشري » التي تكملها « الروح  
النقدية وحدها » (١٢) .

---

(★) هوكوساي Hokusai فنان ياباني عاش في الفترة الواقعة بين عامي ١٧٦٠ -  
١٨٤٩ وحظي بشهرة عريضة من واقع نشاطاته المتعددة وطروحاته الكمية التي اخذت الى  
الرسم والتصوير بالزيت والكاريكاتور والكارتون معالجا عن طريقها شتى الموضوعات .  
للترجم

(★★) Whistler فنان تشكيلي : ولد بأيرلندا ١٨٣٤ ومات بلندن ١٩٠٣ -  
وتلقى تعليمه الأول في أكاديمية الفنون بسانت بطرسبرج . تضمنت الموضوعات التي  
عالجها « وفوررت له المهارة والخلق في التصوير والطبع ، واعاد للتصوير البساطة والقوة  
واللون الثوي حيث اثر تأثيرا قويا على الاتجاهات الفنية المتعددة . وتشبع للعب الفن من  
أجل الفن ودافع عن فردية الفنان - ويرى انه لا توجد مهمة يؤديها التصوير . فالفن  
هو بمثابة الفرح للفنان والمخداة لمحبي الخير للبشر واللغز للباحثي . وتصب بينه وبين  
لاستكن جدال عنيف ، أصبح عضوا في الجمعية الملكية للفنون البريطانية - للترجم .

و « علم الجمال الجديد » ، كما شرحه وايلد ، يحتوى على مبادئ ثلاث :

أولها أن « الفن لا يعبر مطلقا عن أى شيء غير ذاته » . وثانيها « أن كل فن ردىء ينبع من العودة الى الحياة والطبيعة ، ورفعها الى مستوى المثل العليا » ، وثالثا « أن الحياة تحاكي الفن أكثر مما يحاكي الفن الحياة (١٣) » ونتيجة لذلك يجد وايلد أن :

« كل فن غير اخلاقي .. لأن العاطفة من أجل العاطفة هي هدف الفن ، بينما العاطفة من أجل العمل هي هدف الحياة ، وهدف ذلك التنظيم للعمل للحياة الذى نسميه مجتمعا . ويوجد المجتمع فقط من أجل تركيز الطاقة الانسانية ، وهو بداية المسائل الأخلاقية وأساسها .. ويصنع المجتمع عن المجرم فى معظم الأحيان ، لكنه لا يصفح أبدا عن المجرم .. وبينما نجد فى عرف المجتمع أن التفكير هو أعظم خطيئة يمكن أن يبدن بها أى مواطن فإنه يعتبر فى عرف الثقافة السامية وظيفته الانسان المناسبة » (١٤) .

ويتفق وايلد فى هذا مع باتر وارنولد ، ولكن مواقفهم تجاه المجتمع غير متوقعة ، رغم اتساقها مع هذا . ويقول على سبيل المثال :

« تستلزم الحضارة وجود العبيد .. وما لم يوجد عبيد لتأدية العمل القبيح والظلم والتافه .. تصبح الثقافة والتفكير على درجة من الاستحالة تقريبا . والاستعباد البشرى خاطئ وغير مأمون ومحطم للمعنويات . ويعتمد مستقبل العالم على الاستعباد الآلى ، وعلى عبودية الآلة . وينافس النظام الآلى البشر فى الوقت الحاضر . وسوف تخدم الآلية الانسان فى ظل ظروف ملائمة .. وستكون الآلات هي الارقاء الجدد » (١٥) .

وهذا مثل طيب على التناقض عند وايلد الذى لم يعد مجرد تناقض لفظى ، لكنه يجسد توافقا وتقلما حقيقيا فى الشعور . ويمكن أن يقال الشيء ذاته عن مطالبه من أجل الاشتراكية :

« ان الميزة الأساسية التى يمكن أن تنتج عن تأسيس الاشتراكية هي انه يمكن ، بلا ريب ، للاشتراكية أن تحررنا من تلك الضرورة الدنيئة للمعيشة من أجل الآخرين التى تضغط بصموبة على كل شخص تقريبا فى الظروف الحالية » (١٦) .



وينبغي أن يتبدى هذا على أنه مساهمة للأوضاع السائدة ، لكنه يقوم على ادراك حقيقى بأن :

« الأثرة لا تعنى أن يعيش المرء كما يرغب ، إنما هى مطالبة الآخرين أن يعيشوا كما يود المرء أن يعيش » (١٧) .

وكان هذا النقد فى سياقه نقدا قيما لاتجاه سائد تميز به المتعصبون لارنولد وبعض خصومهم الاشتراكيين على السواء . فإذا رجعنا الى المبارات التى تبث على الاحترام ذى الطابع التعليمى نجد أن وايلد غالبا ما وصل الى شعور أكثر شغقة بشكل عام بالفعل :

« يمكن الاعتراف سريما بفضائل الفقراء ، ويؤسف للكثير منها .. وأفضل الموجودين بين الفقراء غير مستثنين أبدا . وهم جاحدون وضجرون . وعاصون ومتمردون . وانهم على حق تماما فى أن يكونوا كذلك » (١٨) .  
وليس الفن حجة ضد التفير الاجتماعى . لكنه نتيجة له :

« فالاشتراكية سوف .. تعيد المجتمع الى حالته الملائمة من النظام الصحى تماما ، وتضمن الرفاهية المادية لكل عضو فى الجماعة . وسوف تهبط للحياة بالفعل أساسها الصائب وببئتها الملائمة . لكن الفردية هى المطلب الضرورى من أجل التطوير الكامل للحياة الى أقصى أنماط الكمال » (١٩) .

والفن ، باعتباره « الصورة البالغة الكثافة للفردية التى عرفها العالم » ، هو خلاصة الحياة التى سوف يجعلها التفير الاجتماعى ممكنة بشكل عام . لكن الفن يجب ألا يوضع فى تباين مع المذهب المادى فقط :

« فالبشر .. يحنقون على المذهب المادى ، كما يسمونه ، متناسين أنه لم يوجد تحسن مادى لم يبعث ما هو روحى فى العالم » (٢٠) .

وهكذا ، بينما يركز « علم الجمال الجديد » على انكار المجتمع بشكل جوهرى ، ولا يستثنى وايلد من هذا فى نهاية الأمر ، ومع ذلك فطلب المتعة الجمالية المنزلة ، عند وايلد إنما تصحبه انسانية عامة هى أساس حقيقى للاحترام . وإذا ظل وايلد متفرجا يصعب ارضاءه ، فهو مع ذلك ذكى بما يتيح له أن يتحقق من أن أساس الحياة الفردية المهذبة سوف يعاد تحديده على أساس شروط شاملة أقل انحطاطا . وكان أول من أكد موقفه العام من بين ورثة ارنولد الثانويين وقد تخطى بآثر فى

هذا دون أن يستعين بالاثقال التي طرحها العصر الفيكتوري وضمنت  
الاستقرار المعنوي لأرنولد ، لكنه يستخدم الكثير من السخرية ذاتها ،  
التي صدرت عن مشاهد قانط وعاتب • وضائق مجال هذه السخرية  
وقست متحولة الى ملحمة أكثر مضاء ووعيا • وربما أظهر وايلد ، بكونه  
الابن الضال في تراث بالغ الاحترام ، ما الذي يجب أن يظل التراث  
يعلمه •

جورج جيسنج  
GEORGE GISSING

إذا كانت مشقة الحصول على طبعات حديثة من عمل جيسنج لها أي دلالة فإننا نعد الآن على الإهمال التام الذي يلاقه عمله ، رغم أنه يحتل مكانته في أمهات الكتب . ومع ذلك فإذا كان يمكن أن تظل مؤلفاته مثل *The Man of Property* أو *Tono Bungay* أو *The Ways of All Flesh* ذات فائدة في قراءتها ، فكذلك يمكن أن تظل مفيدة ، بلا ريب ، مؤلفاته مثل *New Grub Street* أو *The Nether World* . وتكمن أهمية جيسنج في السياق الحالي في ناحيتين من عمله : تحليله للأدب باعتباره تجارة ، وهو ما يجعل *New Grub Street* يقترب من كونه مؤلفاً كلاسيكياً ، كما تكمن في ملاحظاته واتجاهاته الاجتماعية ، في مثل هذه الروايات *The Nether World* و *Demos* ، التي تقدم دليلاً لمصلحة عامة ، ومتواصلة . وزادت أهمية النقطة الأولى بحكم الزمن الذي كتبت فيه : فكتب جيسنج *New Grub Street* في عام ١٨٩١ ، في الفترة العصيبة بالنسبة للاهتة الآثار التي تحدثنا على الأدب الصحافة الجديدة والنوع الجديد من السوق . وتجسست هذه الآثار درامياً في الرواية في التقابل بين ريردون الروائي ، الذي يفشل ويموت ، وبين جاسبر ملفين النوع « الجديد » من الكتاب . والعرض الذي قلناه ملفن ميز :

« اني افهم تماماً الاختلاف بين رجل مثل ريردون ورجل مثل فهو يمثل النمط العتيق للفنان غير المصل ؛ أما أنا فغديب عام ١٨٨٢ . وهو لن ينال امتيازات أو لن يستطيع أن ينالها . بوجه أصح ، لأنه لا يتمكن من أن يكون السوق . فالأدب تجارة في أيامنا هذه . وإذا استبعدنا العباقرة ، الذين يمكنهم أن يتفوقوا عن طريق القوة الكونية ، فإن الأديب الناجح هو التاجر الماهر . لأنه يفكر أولاً ومنذ البداية في

«الأسواق ؛ وعندما تبدأ إحدى السلع في الكساد ، فعليه أن يكون مستعدا لتقديم شيء جديد وفاتح للشهية . وأن يدرك تمام الإدراك جميع مصادر الدخل الممكنة . ومهما كان ما يجب عليه أن يبيعه فسينال أجره عليه من جميع البقاع المختلفة . ولا يستطيع ريردون أن يؤدي هذا العمل ، فهو متخلف عن عصره ، ويبيع مخطوطه كما لو كان يعيش في Sam Johnson's Grub Street ولكن Grub Street الذي تمتلكه اليوم مكان مختلف تماما : فهو مزود بوسائل اتصال تلفرافية ، ويعرف ما هو القوت الأدبي الذي يطلبه كل ركن في العالم ، وسكته رجال أعمال ، مهما كانوا في هيئة زرية » (١) .

ومن الصعوبة أن تعرض قضية مالوفة الآن بأفضل من هذا أبدا : ويهتم بها جيسنغ حتى أن ملاحظات ملفن هذه ، في مستهل مهنته ، بررتها الأحداث الى حد كبير . وفي خاتمة الكتاب ، يستلقي ملفن في غبطة حائلة ، بعد تزوجه من أرملة ريردون ، رئيسة تحرير مجلة The Current ، وقد كتب ملاحظة جديرة بالاحترام عن « روايات ادون ريردون » .

وإذا كان ملفن نذير شؤم ، فإن المقاول هوليديل نذير شؤم آخر . وحالما تداعب خاطره فكرة « تعليم كتابة الرواية في عشرة دروس » فانه يجد مصيره الحقيقي في « أحد المشروعات البالغة الشهرة في عصرنا الحديث » :

« دعني أشرح مبدي . فانا أفضل أن تتوجه الصحيفة الى الذين نالوا حظا قليلا من التعليم أى الجيل الجديد العظيم الذى تخرج من المدارس الأولية ، هو الشبان والشابات الذين يمكنهم أن يقرأوا فقط . لكنهم لا يقدرون على تركيز الانتباه الشديد . ويريد هؤلاء البشر ما يشغل وقتهم في القطارات وفي السيارات العامة ومركبات الترام . ولا يهتمون الا بصحف الأحد في العادة ، ولا يرغبون الا في أخف وأوهى المعلومات القصيرة المسلية - أى بعض المقتطفات من القصص والوصف ، والفضائح وبعض الملح ، وقليل من الإحصائيات ، وبعض الأمور قليلة الأهمية . . . ويجب ألا يزيد حجم أى مقالة في الصحيفة عن بوصتين طولاً ، وتقسم كل بوصة الى فقرتين على الأقل » (٢) .

وأصبح المشروع حقيقة ، وأعيد تسمية اللورية Chat باسم Chit-Chat . وتغيرت لدرجة أنه .

« في خلال شهر كانت انجلترا كلها تدوى بشهرة هذا التطور  
الجديد النبيل في الصحافة » (٣) .

وكان جيسنج يسير في كتابته على منوال المسليات انقصيرة  
بطبيعة الحال وظل هكذا لسنوات قليلة ، غير أن تقديره للاتجاهات ،  
التي كانت أقل سهولة في تسجيلها من المناهج ، كان مثيرا للاهتمام  
ومقنعا في الوقت ذاته . ون ارتياد التفاصيل في مختلف مستويات  
New Grub Street التي تصل الى المكان البعيد الذي تحتله قاعة  
الاطلاع في المتحف البريطاني ، تبعث على الاقتناع الشامل . ومن غير  
المحتمل أن يقرأ الكتاب الآن أى نوع من الكتاب دون أن يتقبله بنوع  
التجهم . وهذا الكتاب ذو دلالة عامة تعبيرية ومنتقن لدرجة أنه من غير  
العادى ألا ينبغي أن تتسع قراءته بشكل عام .

وتنمى شخصية ويردون بكل وضوح الى جيسنج - نفسه كما  
تنمى اليه بدرجة أقل شخصية هارولد بيفن Biffen ، مؤلف  
الرواية الواقعية « مستر بيل » ، البقال ، في حدود تلك الالتقاءات وان  
وجود قدر من التهكم على بيفن ، كجزء من نغمة الرواية العامة الناضجة  
تسببا ، يدل في الحقيقة على مرحلة هامة في تطور جيسنج . وربما  
كانت رواياته التي كتبها بعد عام ١٨٩١ خاصة بعد زواجه مرة ثانية  
في عام ١٨٩٠ أفضل من العمل الذي أنجزه في الثمانينات عندما كان  
الضغط الواقع عليه في سن الشباب في أقصى حالاته قسوة ، وان كانت  
هذه الروايات أقل إثارة للاهتمام من عمله السابق من عدة مناحي .  
ولم تكن روايتا Demos ( ١٨٨٦ ) و The Nether World  
( ١٨٨٩ ) عظيبتين أو حتى جيدتين ؛ ولكنهما نالتا اهتماما كبيرا بحكم  
انهما تقفان على الخط المباشر الذي أعقب « الروايات الصناعية » في  
الاربعينات . ومن الهام رؤية ما قد حدث لتركيب الشعور الذي  
أوضحته مع مرور أربعين عاما .

وأول رد فعل هو أن لتركيب الجوهرى لم يتغير اطلاقا . وإذا كان  
جيسنج راصدا أقل تعاطفا من مسز جاسكل ، وأقل صراحة في نزاه  
من كنجسلى ، فإن روايتي The Nether World و Demos  
من الممكن أن يتقبلهما بتعاطف كنجسلى أو مسز جاسكل أو يرتضيها  
قراؤها الشوذجيون . ومع ذلك يقدم جيسنج عنصرا هاما جديدا ،  
وهو عنصر تظل له دلالة . فقد سعى « الناطق بلسان اليأس » في  
الغالب ، وهذا حقيقى في كلا المعنيين اللذين تدل عليهما العبارة . فهو  
يكتب لكى يصف الظروف الحقيقية التي يعيش فيها الفقراء مثله في

ذلك مثل كنجسلى ومسز جاسكل ، ولكى يحتج « ضد هذه القوة  
الروحانية فى المجتمع التى تملأ بالحطام ، مهاوى العالم السفلى » (٤)  
ومع ذلك فهو الناطق بلسان نوع آخر من القنوط : القنوط الذى ينبع من  
التخلص من الأوهام السياسية والاجتماعية . ويشبه فى هذا شبها دقيقا  
شخصية أوريل فى أيامنا ولنفس الأسباب تقريبا . وسواء سميت هذا  
أمانة أم غير أمانة فإن ذلك سيعتمد على التجربة .

وعلى الرغم من أن رواية 'The Nether World' تميزت بهذا  
العنصر الأخير ، فهى رواية وصفية بسيطة فى الأساس تدور حول  
سدنى كيركوود وجين سوندون . اللذين يكونان جزءا من الطراز المثالى  
للروايات الأولى التى من هذا النمط .

« ما أقل ما يخصص فى كل حياة للتهنئة . فقد فشل هو ومعه  
طلوحات شبابه ، ولم يصبح فنانا ولا قائدا للبشر فى معركة من أجل  
تحقيق العدالة . ولم تكن هى منقذة للمجتمع بواسطة القوة النابعة من  
مثال رائع ، ولم تكن ابنة للشعب ، تمتلك ثروة موقوفة على احتياجاته .  
ومع ذلك فإن عملهما كان معلوما لهما . ومع كونهما غير متميزين  
ولم يدفعهما سوى حبهما للاستقامة والرحمة فقد وقفوا بجانب من هم  
أسوأ حظا ، مقدمين بعض العزاء لافئدة أقل شجاعة من فؤاديهما .  
ولا يمكن أن يوجد ظلام تام فى المكان الذى يقيمان فيه » (٥) .

وهذا حل فيكتورى ، بطبيعة الحال وهو دعوة الى الاحسان ،  
تتخلص الى مقياس خفى تقريبا ، فى إطار استسلام جوهرى .

وقد أصبح جيسنج رديكاليا واضحا فى 'Workers in the dawn'  
( ١٨٨٠ ) ، لكن ما يشير اليه العنوان من عاطفية مرهفة تدل على تزعزع  
هذا الارتباط . واستطاع أن يصل الى حد التخلص من الأوهام ، لكن  
هذه العملية كما نتابها فى رواياته لم تكن اكتشافا للواقع بقدر كونها  
وثيقة لنوع خاص من الشعور ، يمكننا أن نسميه « التوحد السلبي » .  
ويتقدم جيسنج نفسه أفضل وصف لهذا على لسان أحد أسلاف ريردون .  
فى رواية 'The Unclassed' ( ١٨٨٤ ) :

« غالبا ما أسلى نفسى بالتنقيب فى حياتى السابقة . فلم أكن  
مراثيا عن وصى فى أيام الرادبكالية : لعنيفة ، ومحاضرات نادى العمال ،  
واضاربهما ، وكانت هفوتى أنى لم أفهم نفسى بدرجة كاملة حتى ذلك  
الوقت . ولم يكن ذلك الحماس من جانب الجماهير المعذبة شيئا أكثر

أو أقل من حماس خادع لمواطني الجائعة . وكنت فقيرا وقانطاً ، ولم أتمكن في حياتي بأية ملذات ، ولاح لي المستقبل بلا أمل ، ومع ذلك كنت فياضاً بالرغبات العتيفة ، وكأن كل عصب في جانبا يصيح طالباً الاشباع . . . وارتبطت بالفقراء والجهلاء ، ولم أجعل قضيتهم قضيتي ، بل جعلت قضيتي قضيتهم » (٦) .

وهذا هو التطابق السلبي الذي كان مستولاً بدرجة عظيمة عن الاشتراكية والراديكالية والمراقتين ، وبوجه خاص عند المراهق الذي يتخلص من المعايير الاجتماعية لطبقته ( أو يصطدم بهذه المعايير ، كما في تاريخ جيسنج الشخصي ) وإن المتمرّد ( أو كما في حالة جيسنج ، الطريد - حيث أبعد من كل شيء في مانشستر بسبب مسألة تتعلق بالسلوك الشخصي ) يجد أنه من الممكن أن يحصل على قضية واضحة في اتجاه التمرّد . على حساب طريد المجتمع . ويطابق نفسه مع هذا في شكل عاطفي حاد في الغالب . لكن التوحّد سوف يتضمن علاقة فعلية ، وعند هذه المرحلة يواجه المتمرّد أزمته الجديدة . ولا يرجع ذلك إلى أنه سوف يحجم بشكل عادي عن أن يتقبل النظام المرتبط بالقضية فحسب . إنما يرجع أيضاً ، وبشكل أكثر جوهرية ، إلى أن الطبقة المنبوذة ، التي اعتبرها نبيلة ، ( وقد اعتبر نفسه منبوذاً أي نبيلًا ) ليست من هذا النوع بالفعل ، لكن طبيعتها يمتزج فيها بدرجة كبيرة ما هو بالغ الجودة وما هو بالغ السوء ، وهي تعيش بطرق تفاير طرقه على أية حال . وأنا لا أقول أنه من غير الممكن إذن أن يستمر في تمرده ، فئسة بعض المتمردين النافعين الذين بدأوا على هذا النحو . لكن من الواضح في الحالة المادية أن الأوهام يمكن أن تزول . ولن تكون القضية قضيتها على وجه التحديد ؛ وسيكون للمقهورين مقاصدهم وارتباطاتهم وهفواتهم الخاصة بهم . وسوف يقاوم المتمرّد في حدوده الخاصة : أما مقاومة عنيفة تلك « السيطرة المتوحشة للقوغاء التي نالت حظاً قليلاً من التعليم ، فهؤلاء الناس يشكلون نوعاً من التهديد ، أو يتروى - لأن هؤلاء الناس لا يمكن مساعدتهم - والإصلاح لا خير يرتجى منه ، لأننا نحتاج إلى تغيير عميق وأساسي » . ولا سوف يجد قضية جديدة ( كما قد حدث في جيلنا بتحويل التوحّد مع الجماهير العاملة كما كان في الثلاثينات إلى التوحّد مع سكان المستعمرات المقهورين ، كما هو الآن ) . وأنا لا أنشد التقليل من الصعوبات التي واجهت أولئك الرجال ، لكن أود أن أصر على أن العرض الذي قدموه لتقدمهم لا يعد وثائق ، لحقيقة مكتشفة ، إنما هو وثائق للضغط العاطفية التي تعرضوا لها وما طرأ عليهم من تكوص عاطفي . ووجد جيسنج أن

الفقر الانجليزى يبعث على النفور ، فى جملته . وتضمنت أوصافه كل القذارة التى عصمت عنه ديكنز أو أوريل . وتوجه هنا نقطتان . أولا ، أن من ولد فى أسرة فقيرة لا يحتاج الى أن يتعرف من خلال الاخبار على أن الفقراء ينقصهم الجمال وأن بعضهم يستلقى خاملا بجانب أكثر اعدائه سوءا . انما يمكن تقبل هذه الأشياء والتعرف عليها من خلال تجربة اجتماعية فعلية ، لأننا نتعامل فى نهاية المطاف مع أناس حقيقيين فى ظل ضغط قاس . ويمكن أن يسجل رجل مثل جوركى اخطاء الفقراء ، ( فى السيرة الذاتية و فى مكان آخر ) ببقطة لا تخيب وبعيدة عن العاطفية تماما . لكن جوركى من غير الممكن أن يفترض أن هذا كان حجة ضد التغير أو مبررا لعلم الاقتران بالقضية الشعبية . ولم يخضع أبدا لهذا النوع من الوهم لأنه لم يكن موضوعا لارتباطه الذى نما من خلال واقع متكامل . وثانيا : أن اخطاء الفقراء - التى تكتسب طابعا أكثر فردية وتمزى الى معايير متباينة ، عندما ينظر اليها عبر موقف متكامل - تختلف عن تلك الاخطاء التى يراها المتمردين التى يتخذ موقف التوحيد السلبي فقط . ويرى جيسنج اخطاء حقيقية - لكنه يعممها - وان استخدامه لشخصية مجردة مثل ديموس يوضح هذا ويلقى عليه الضوء . ويرى أيضا ما اعتبره اخطاء لكنه لم يكن من الناحية الموضوعية أكثر من اختلافات . ومثل صغير جيد على هذا يحدث فى ديموس ، حيث يتحدث آرى Artt الخامل ، ويملق جيسنج على قوله :

« كاتب ، بطبيعة الحال » .

ونطق لفظه « كاتب » بطريقة خاطئة ، مما جعله يلوح أنه أكثر وضاعة « (V) » وهذا المثال نقمسه الى مستر رسل كيرك Kirk ، وهو محافظ أمريكى حديث ، وجد فى إكتشاف جيسنج لوضاعة الفقراء شاهدا محافظا ، رغم أنه اعتبره « روائيا برولتياريا » . وما يكتشفه جيسنج هنا ، بطبيعة الحال - واستطاع الأمريكى أن يعين قدره جيدا - هو اختلاف طفيف فى عادة التحدث التى تتيح له عاطفته المهمة فقط . أن يفسرها باعتبارها « وضاعة » . وثمة قدر كبير من هذا عند جيسنج . ويوجد فى ديموس أيضا ، بعض الهراء المذهل عن التمايز النهائى بين سيئة ومحدثة لئمة ويحدد هذا التمايز فى الطريقة التى تضم بها شفيعها . ويمكن اثبات أمثلة محدودة غير معقولة فى طريقة تناول جيسنج بأسرها . وان الاحساس بالشفقة العامة لطفة عاطفة مثيرة : فرغبة الطريد من طبقة أخرى ، الذى يكون فى ظروف مادية لا تختلف عن ظروف الفقير الوضيع غير المحدد المعالم أن رغبته فى تأكيد كل الاختلافات الممكنة واصرارها على أنها حقيقية وهامة - انما يحدد سماتها الموقف من الطريقة



التي. تحدث بها الطبقة العاملة ، ( وهو شيء غير متسق في حد ذاته على الإطلاق ) . ويمكن لأى شخص الآن في وضع جيسنج ، أو في أى وضع مماثل له ، أن يستفيد من القراءة النقدية لهذه الروايات الاجتماعية بما فيها من تعرية لعدة مواقف زائفة ومتعصبة ، دفعت إليها هذه الحالة بحكم ضغوطها ذاتها .

من الأفضل لانسان مثل جيسنج أن يكتب Demos أو The Nether World من أن يكتب Workers in Dawn . فلا يمكن للتوحيد السلبي البسيط كما في الرواية .لاخيرة أن يسفر عن شيء ، حيث ان ما فيها من انهيار وسقوط يمكن أن يكون ذا دلالة تعليمية . وهذا الانهيار هو الذي يجب أن نبرزه . ونحن لا نعلم من ديوس أن الإصلاح الاجتماعي لا أمل فيه ، انما نعلم عن تحيزات جيسنج والمضائق التي صادفته . والقضية التي وطن نفسه للبرهنة عليها ذات طابع تعليمي : فنجد أن أحد العمال الاشتراكيين ويسمى ريتشارد موتير Mutmer سوف ينحط ويتحول الى شخص سي- بشكل محتم وسوف ينتهي بالتحلل من مبادئه بسبب الثروة الضخمة التي ورثها مصادفة . ولا يدعشني هذا ، لكن ما يثير الاهتمام هو أن جيسنج ظن أن هذا الأمر يماثل الإصلاح الاجتماعي - وضع عنوانا خريعا للكتاب هو قصة الاشتراكية الانجليزية . ويمكن التنبؤ دائما بمصير موتير ، الى ان يعود فقير ، ثانية ولا ينشد الا أن يخدم الشعب العامل فيرجعه حتى الموت أولئك الذين نشد أما يعاونهم بسبب اهماله الشخصي جزئيا ، وبسبب خطأ حقيقي جزئيا . ولسنا في حاجة لنسال عن استشهاد من هذا ، وطبقا لتكوين الشعور نرجعه الى فليكس هولت: الذي قل اذا انغمست معهم فستقع في المتاعب .

ويتبقى ، أخيرا ، اتجاه أكثر عمومية يجب تحديده . فيعود جيسنج ، بعد New Grub Street ، الى دراسته الملائمة وهي حالة النفى والوحدة ، ويتوفر لديه نمط هام لكليهما قبل التغيير وبعده : فالتخلص من أوهام الإصلاح الاجتماعي يتحول الى ارتباط بالفن . وهذا ما نجده في وايمارك Waymark ، الذي وصف التوحيد السلبي في The Unclassed وفي Demos ، حيث يتجسد في شخصية ستيتلا ، زوجة « أديب اشتراكي » يسمى وميتليك Westlake ، كانت له علاقات بوليم مورس « الشخص الذي كتب » Daphne (١٠) . والوصف الذي قدم في هذه الحالة الأخيرة سوف تكون له الصلاحية بشكل عام .

• ثمة عمل فى سبيل الانسانية بخلاف ذلك الذى يجرى فى  
صخب بالغ فى قاعات المحاضرات ومنعطقات الشوارع • عمل أولئك  
الذين تأسر الروعة أرواحهم ، والذين يتابعون المثل الأعلى الروحي بمعزل  
عن جليلة العالم » ( ١١ ) •

وعلاقة هذا « بعلم الجمال الجديد » جليلة للغاية ، وإذا كان مستليك  
هو مورس حقيقة فمن الممكن أن يكون لديه شئ مناسب يقو به عن علم  
الجمال الجديد • لكن الصلة يجب احترامها بكل تأكيد ، ماعدا اعتمادها  
على نقيضة Anti Thesis زائفة ، لأنها جزئية • وبتطوير هذه  
الصلة - لأنه كيف تتوسط الأمور الحاسمة دائما « جليلة العالم » •  
وصخبه - يرتد جيسنج الى مرحلة مبكرة فى تطور فكرة الثقافة •  
يرتد الى القيم الريفية ، والنظام القديم الذى لم يفسده لاتجاه التجارى ،  
وعدم الثقة فى الصناعة . والعلم ( « علو البشرية الفاقد الضمير » ) •  
وينقد هوبرت الدون Eldon ، صاحب اضيعة ، وادى وائى الجميل  
من ريتشازد موثيرمير اللفظ والاشتراكى اللفظ الذى يدعو الى انتشار  
الصناعة • ويمكن للفضيلة أن تقيم فى هذا النظام القديم ، الذى تصونه  
محبة الانجليزى « للادراك السليم • • ذلك الادراك غير السليم » ، وعدم  
ثقلته فى التجريدات • وازعم أنها مسألة رأى فيما إذا كان المرء يجد هذا  
ختاما بليغا مقنعا ، أو هو التبرير القانط لرجل بالغ الحساسية وشديد  
العزلة فى « جليلة العالم » •

## شو والغاية

« هل أرى أمامي أخيراً جورج برنارد شو ذلك الصديق المجرب للطبقات العاملة الذي تقدم به السن ؟ فكيف انت يا جورج ؟ » .

« ... لم أكن قد كبرت بعد ، ولم يكن لدى أى شعور آخر تجاه الطبقات العاملة أكثر من رغبتى القوية فى الفائتها وأن يحتل مكانها أناس على درجة من الحساسية والفهم » (١) .

هذه هى الطريقة السليمة لتناول تفكير شو الاجتماعى مع وضعنا فى الاعتبار جيسنغ ، وهى نقطة يقدمها فى الغالب بقوله :

« عندما استمدت الحركة الاشتراكية الانجليزية نفعتها من عشاق الفن والأدب .. استطاعت أن تزعم أن كل ما كان متطلباً هو تعليم الاشتراكية للجماهير ( التى تم تخيلها على نحو غامض باعتبار أنها حشد ضخم من الأولياء شبه الجوابين ) على أن يترك ماعدا ذلك لما يحدثه الأثر الطبيعى لبذر الحبوب الصالحة فى تربة عذراء رقيقة . غير أن التربة البروليتارية لم تكن عذراء ولا رقيقة رقة فائقة . والحقيقة الجلية الصريحة هى أن من تساء معاملتهم يصبحون أسوأ من الذين يعاملون معاملة حسنة . والحق أن هذا هو السبب الوحيد المقبول أساساً فى أنه ينبغي علينا ألا نسمح بأن يعامل أى شخص معاملة سيئة .. كما يجب أن نرفض قيام الفقر كنظام اجتماعى لا لأن الفقراء ملع الأرض ، لكن لأن « الفقراء سيئون فى الجملة » (٢) . ومثل هذا النقد السلبي مفيد ( وهذه هى النقطة التى قسمها تورجنيف فى التربة العذراء ) ، لكن اعتقاد شو بحالة الفقراء السيئة فى جوهرها يقترب بدرجة كبيرة من جيسنغ ( قارن بجمال يون بأرى عند جيسنغ ) . بيد أن هذا الاعتقاد يوجد فى طار شعور مازال عميقاً وأساسياً عند شو :

« علينا أن نعترف بأن الإنسانية الرأسمالية تمجها النفس فى

جعلتها ... فكلا الفقراء والأغنياء كرهون حقا في حد ذاتهم . وأنا من جهتي أكره الفقراء ، وأتطلع باشتياق الى .استتصالهم ومحوهم .. وأشفق قليلا على الأغنياء ، ولكنى راغب في محوهم . وأن الطبقات العاملة ، والطبقات التجارية ، والطبقات المهنية ، والطبقات المالكة والطبقات الحاكمة تبعت جميعها على النفور والكراهية : فليس لها حق الحياة : . وكان ينبغي أن يتمكن الياش لولا ادركى بأنها سوف تموت جميعها في وقت عاجل ، وأنه ليس ثمة حاجة لأن يتبوا مكانتها أناس يماثلونها في طبيعتها ... ومع ذلك فأنا لست من الكارهين للبشر على الإطلاق .  
انما أنا شخص ذو ميول عاطفية عادية » ( ٣ ) .

إذا تأملنا هذه العاطفة ، بترو ، فمن المحتمل أن نتعرف عليها كأحد الموارد الدائمة للشئون السياسية . ووصف الانسانية التي في متناولنا بأنها « انسانية رأسمالية » هو استدراج يبدو معقولا ، يجب أن يتبعه تشبث بنظام ، ونبوءة بانسان من نوع جديد ، لدرجة أن مالا يجب الاعتراف به بسهولة في تعابير مباشرة سرعان ما برر على أنه اهتمام لخير الانسانية . ولا يرجع ذلك الى الشك في شفقة شو وراثته « أى ما عنده من ميول عاطفية عادية » ، لكن لأننا نعتبرها ، بوضوح كافى ، ميولا عاطفية اجتماعية سابقة : وهى ارتباطات من الصعوبة أن توجد وسط أى عالم ناضج . ومن الصعوبة أن يكون اختيار لفظة « محو » اختيارا عرضيا ، فهى تفصح عن عنف الشعور المنفصل الذى لا تربطه أية رابطة ، والذى لا يزال يمكنه أن يتفق مع الخاصة به وربما لم يصرخ أبدا بقوله « رجل وحشى Yahoo » سوى البشر المتعزلين ذوى الحساسيات المرفهة .

وهذا الشعور معقول كأساس للمساائل السياسية عند شو . وقد علمه زمنه أنه يؤمن بأن كراهية البشر ليست كراهية أبدية ، انما هى مجرد سمة لتطورهم غير الكامل . بيد أن فاعلية هذا التطور لا تزال موضع تساؤل . فلاشتراكية التى تعد بالتجديد عن طريق تولية الطبقة العاملة السلطة لا يمكنه أن يتقبلها بوضوح : فمن الصعوبة أن يتفاوض المكروهون مع النبلاء . وسيكون التجديد شيئا لا بد من حدوثه من أجل البشرية بطريقة أو بأخرى ، ولكن من الذى يقوم به عندئذ ؟ فالثورة الماركسية هى مجرد رومانتيكية ليبرالية قديمة الطراز . ولا يمكن أيضا تصديق الثورة الأوبينية ( نسبة الى أوين ) التى تعتقد بأن الانسان سوف يتقبل العالم الأخلاقى الجديد حالا يفهمه بوضوح . ومع ذلك لا يحتاج المكروهون أبدا « أن يحتل مكانهم أناس يماثلونهم » ، على الرغم من حقائق.

التواصل الانساني ، ويمكن تحقيق فترة توقف ثورية أثناء عدم الايمان بالثورات . واخيرا ، فان شو لم يخرج ابدا من هذه المضلة ، ولكنه سار لفترة زمنية وخاصة أثناء الثمانينات والتسعينات مع تقليد انجليزى معين حتى بلغ ذروته فى الغاية . واذا كانت الطبقات القائمة مبنية ، فان « البقية - الفضلة » بتعبير ارنولد وجدت دائما وهى جماعة من البشر تحرهم مشاعر الانسانية العامة . واذا كانت استقانات كارليل ورسكن بالاستقراطية لكى تستأنف مهامها قد أحبطت ، فكانت توجد دائما ارستقراطية من نوع آخر هى ارستقراطية القلة . واختار شو ، الذى أصر على الاشتراكية ، هذه الوسائل لبلوغها .

ان ارتباط شو بالغاية أمر عظيم فى أهميته ، لأنه يدل على التقاء ترائين كانا منفصلين قبله ومتعارضين أيضا . فالغاية ، فى شخص سمدنى وهيب الأرثوذكسى ، هى الوريث المباشر لروح ستيوارت مل ، أى المذهب المنفعة بعد أن نقتله الخبرة التى نبعت من موقف جديد فى التاريخ . ومن الناحية الأخرى فان شو هو الخلف المباشر لروح كارليل ورسكن ، غير أنه لم يسلك طريق خلفه الأكبر وليام موريس . وكان شو ، فى ارتباطه بالغاية ، يقول فى واقع الأمر لكارليل ورسكن أن يخطأ الطريق الذى اختطه بنتام ، وكأنه يقول لارنولد أن يصطحب معه مل فى مسيرته . ويرتاب شو فى هذا ، حتى فى الوقت المبكر الذى ظهرت فيه مقانات غابية ( ١٨٨٩ ) ، عندما كتب مخططا سياسة الإصلاح التدرجى قائلا :

« وقصارى القول دعنى أدحض كل اعجاب بهذا الطريق الحتمى المؤدى الى العدل وهو طريق حقير بطىء معرقل يتسم بالجبين . وأتجرا على أن أطلب منك أن تحترم هؤلاء الفيورين الذين مازالوا يرغبون الاعتقاد بأن ملايين المخلوقات من زملائهم يجب أن يتعذبوا ويكدحوا بلا أمل حتى تنحط أوضاعهم وتندهور ، بينما البرلمانات ومجالس الكنائس تتخبط وتتسكع حاقدة فى سبيل تحقيق أقساط زهيدة من التحسين . ان الصواب بين ، والخطأ لا يمكن احتماله والبشارة مقنعة ، لدرجة أنه يلوح لهم أنه يجب أن يكون ممكنا تجنيد مجموع العمال - والجنود والشرطة وجميع البشر - تحت راية الاخاء والمساواة ، واقامة العدالة على عرشها الصحيح بضربة واحدة عظيمة . ومن سوء الطالع أن مثل هذا الجيش للنور لا يمكن جمعه من الانتاج الانسانى لحضارة القرن التاسع عشر بأكثر مما تجمع الأغباب من الأشواك . لكن اذا اتجهنا بتلك الاستحالة ... واذا أحسننا بما هو أقل من خيبة الأمل الحادة والمذلة

المرة في حالة اكتشاف ذلك فعندئذ أسلم لك بأن نظمنا الاجتماعية قد  
أفسدتنا الى أقصى درجات الأثرة ندالة » (٤) .

وهذا القول أحسن ما قاله شو ، لكن الشعور الذي يصفه من غير  
الممكن أن يتكرر حدوثه عند الغايي العادي . ومن المؤكد ، أن سدني وب  
لا يترك مثل هذا الانطباع . فكانت الاشتراكية عنده هي المهمة المباشرة  
الناعبة من التطور :

« ان الحفريات التاريخية بالغة الخطورة ... لكن لا حيلة لها في  
نهاية الأمر في مواجهة مجرى الأحداث ... فالمجرى الأساسي الذي حمل  
المجتمع الأوربي الى الاشتراكية عبر السنوات المائة الماضية هو تقدم  
الديمقراطية الذي لا يمكن مقاومته . وفي الواقع ، فان الاشتراكية ذاتها  
هي الجانب الاقتصادي للمثل الأعلى الديمقراطي ... ويجد كل من مالك  
الأرض والرأسمال أن الآلة البخارية هي فرانكنشتين Frankenstein  
(\*) ، وقد أحسننا صنعا بعدم اقتلاعها ، لانه صحبتها بالحتم الديمقراطية  
المدينة ودراسة الاقتصاد السياسي والاشتراكية » (٥) .

وأمام هذا الافتراض الرائع للتقدم المطرد مع ما فيه من هدوء يمكن  
أن نتذكر تعليق مورس حيث يقول بأن الغاييين .

« يبالغون كثيرا في الاستخفاف بقوة التنظيم الهائل الذي نعيش  
في ظله . ولا يمكن أن يتعامل مع هذه القوة سوى قوة هائلة ؛ وأن  
تحتمل أن يبتز أي جزء منها أو تفقد حقا بعض الأمور الجوهرية فيها  
دون أن تلقى بكل ثقلها في المقاومة ، وقبل أن تخسر أي شيء ذا أهمية ،  
سوف تجذب سقوف العالم على رأسها » (٦) .

( وكان وب يفكر أيضا في شمشون بكيفية غريبة ، وان كان في  
مصطلحات مغايرة : « فقد تركت الثورة الصناعية العامل غريبا بلا مأوى  
في وطنه . وسرعان ما يجعله التطور السياسي حاكما له . ويحس  
شمشون بقبضته على الأعمدة » (٧) . وثمة دلالة ما في الاستخدام المغاير  
للاستعارة ) .

والى حجة وب التطورية ، بقائمتها المريعة للترتيبات الادارية العامة  
التي هي في موضع القوة تماما أضاف مورس قائلا :

---

(\*) تشير لفظة فرانكنشتين الى الشيء الذي يسموه عمله ذاته وتدل في بعض الاحيان  
على الوحش في حد ذاته - كما هو واضح هنا - للترجم .

« كان تواقا للغاية ليبرهن في الأمور العادية على أن نظامنا الصناعي الحالي يحتضن بعض ما هو آلى بالوسائل التي يجب أن يعمل بها نظام اشتراكي ... » وأن صحفه تميل الى توليد انطباع الشخص الذي يظن أننا الآن في المراحل الأولى من الحياة الاشتراكية » (٨) .

وكان خطأ وب بالنسبة لمورس هو

« المبالغة في الأهمية التي يعطيها لآلية نظام أحد المجتمعات بعزل عن الغاية التي يمكن أن تستخدم من أجلها » (٩) .

وهذه هي المصطلحات المحددة التي استخدمت دائما من كارليل الى أرتولد في نقد أصحاب مذهب المنفعة .

ولا تزال المجادلة محتدمة بين موريس وبوب ، بين الشيوعية والديمقراطية الاجتماعية ، ولم يثبت بشكل نهائي بعد أيها على صواب . لكن من الهام أن ندفع المجادلة ثلاثين أو أربعين سنة الى الأمام انطلاقا من مقالات فابية ، وأن نقارن مقدمة وب لطبعة ١٩٢٠ بتمهيد شو لطبعة ١٩٣١ . فوب في عام ١٩٢٠ هو نفسه بكيفية عجيبة . مقتنيا أثر الاتجاهات المتداخلة وغمسرا لها ، وطارحا الاسئلة التي أهدمت سابقا مع مناقشتها بطريقة سهلة الفهم :

« من الواضح أننا اعتنا أهمية غير كافية تماما على النقابية ... وكذلك لم نحسن تقدير الحركة التعاونية ... وضللنا فيما قيل عن البطالة . وبينما كنا أقوياء في الحديث عن الحرية والاخاء ... كنا عرضة لتسيان المساواة » (١٠) . بيد أن هذه النقص قد عولجت : وأحيل القارئ الى الأعمال الثلاثة .

ويختلف تمهيد شد اختلافًا كليًا في نغمته . فهو يشير الى موريس باعتباره « أعظم اشتراكي في تلك الأيام ، ويضيف ، الى القضية الأساسية للتشبيث الغامبي بالتغير الدستوري ، والتي عارضها موريس يضيف قائلا :

« من غير المؤكدة تماما اليوم كما لاح في الثمانينات أن موريس لم يكن على صواب » (١١) وقد عاش شو ، بطبيعة الحال ، ليري الفاشية ، التي لا يمكن افعالها بطريقة مهذبة باعتبارها إحدى الحفريات . بيد أنه عاش أيضا عبر فترة زوال الأوهام الأساسية التي لازمت أقواله في الثمانينات . ويجب أن تكون الاشتراكية بالنسبة لميل أو وب « الوجه الاقتصادي » للديمقراطية ، لكن هل كان الإيمان بالديمقراطية حقيقيا ؟

« والحقيقة العارية هي أن الديمقراطية ، أو الحكومة التي ينتخبها جميع أفراد الشعب ، لم تصبح حقيقة كاملة أبدا ، ولم يحالفها النجاح في المدى المحدود للغاية الذي أصبحت فيه حقيقة . » وقد أخطبت الامانة المسرفة التي تملكت بكل توسيع فيها . . . . . واذا تركت أية طبقة محرومة من الحقوق لاتصار الديمقراطية عندنا لكي يعلقوا عليها خيبة آمالهم المتكررة ، فلما لا يرب فيه انهم سيظلون يصرخون من أجل منع هذه الطبقة مجموعة جديدة من الأصوات لكي تتمكن من تخطي الحفرة الأخيرة في طريقها الى مجتمعها الخيالي ، وينبغي أن يستمر انتشار مودة الديمقراطية فترة أخرى من الزمن . وربما أمكن أن يظهر هنا أو هناك مجاذيب يتشوقون الى منح الأطفال أو الحيوانات حق التصويت لكي يستكمل البناء الديمقراطي . لكن الأغلبية تظهر الآن الامارات التي تدل على أنها نالت كفايتها منها » (١٢) .

ويرى أن الرأسمالية قد أثمرت ذلك الجهل ، ويرى أنه جاء بوجه خاص محصلة لتقسيم العمل ، وأنها ( ينبغي أن نموت من البهالة عن طريق سسوة استخدام ملكاتنا العقلية لو لم نملا أدمغتنا بلفو الكلام الزوماتيكي الثافه الذي تقدمه لنا الصحف المصورة والروايات والمسرحيات والأفلام السينمائية . ان مثل هذه المادة هي التي تضمن لنا الحياة ، لكنها تزيف لنا كل شيء على نحو عابت لا معقول لدرجة أنها تتركنا في هذا العالم الواقعي مجاذيب خطرين بدرجات متفاوتة » (١٣) .

وترتبطا على ذلك ،

« فكلما زادت السلطة التي ينالها الشعب ، كلما أصبحت الحاجة أكثر إلحاحا الى سلطة عليا تقسم بالعقلانية والمعرفة المحيطة لكي تسيطر عليه وتضعف من اعجابه الزمن بالقتل العالمي والانتحار القومي » (١٤) .

وقد دارت المجلة هنا دورة كاملة ، ويمتطي شو مع كارليل . وعلينا أن نضع « تسيطر . . . . . وتضعف ، مع « نمو » باعتبارها أمارات شعورية ذات مغزى ، لكن شو يظل يجد من يصغى اليه . وتمشيا مع الاتجاه الذي جذبه الى الفابية ، يواصل تقديم مقترحاته من أجل ارسنراطية انتخابية حقيقية ، ينبغي عليها أن تفتتح عهد الاشتراكية والمساواة . ومسايرة لاتجاه التخلص من الأوهام الذي وجد عنده مبكرا ، يختتم كلامه :

« طالما أن كل الانتصارات المعنوية ، مثلها مثل الانتصارات الميكانيكية ، تتحقق عن طريق التجربة والخطأ ، فيمكن أن يتطرق اليها اليأس من الديمقراطية ومن الرأسمالية دون أن تفقد الأمل في الطبيعة



الانسانية : والحق أننا اذا لم نياس منهما على النحو الذى عرفناه بهما  
فينبغي أن نبرهن على أننا لا نساوى شيئا لدرجة أنه لا يمكن أن يبقى  
للعالم ما يفعله غير الترقب والانتظار من أجل خلق كائنات من جنس جديد  
تستطيع أن تنجح حيث أصابنا الاخفاق ونفشل ، ( ١٥ ) .

وهذا هو التحول الساخر للتشبث الغايبى بالارتقاء والتطور كنموذج  
اجتماعى : لدرجة أنه يصل ، عند شو ، الى تطور للانسانية يتخطى  
الانسان ويتمناه . وربما وجدنا دائما هذا التحول عند الانسان الرحيم  
رحمة عميقة التى كرم ما أسماه شوب « الانسانية الراسمالية » . وهذا  
الموقف له دلالة تعبيرية عامة فى التفكير الاجتماعى الحديث ، وكان شو  
يتسم دائما بالطلاقة والوضوح مع القدرة على النفاذ الى الأشياء وفهم  
جوهرها لدرجة أنه يظل أحد المعالم الكلاسيكية وبذلك يصبح الزاما علينا  
أن نشير اليه فى حكمة ونمقل .



## نقاد الدولة

لقد شقت الحركة العمالية طريقها ، في إطار النشاط الصناعي : ووصلت في الحقيقة أحيانا إلى الدرجة التي ينبغي أن يستخلص منها القابلي أنها تضع قبضتها على الأعمدة . غير أن الأحداث السياسية التي قامت بها الحركة العمالية كهيئة معترف بها خضعت للتوجيه القابلي في إطار عام ، ونحن نعيش الآن في العالم الذي خلقه وب ، في بعض الجوانب الواضحة . وكان نتيجته هي تطابق الاشتراكية مع بعض نشاطات الدولة (\*) ، ويوضح التطابق حجة أخرى ، في إطار التراث الذي نتعرض له . فكتب هيلر بيلوك Belloc كتاب The Servile State وواصل مع شرتون Chesterton التعاطف مع الاتجاه الوسيط الذي تتبعناه آنفا إلى هذا الموضع . وقد تمخض هذا النمط من النقد عن عدة مؤلفات في زمننا ، مع اعتبار كتاب هايك (Hayek) The Road To Serfdom بقوة . بيد أنه في إطار فترة التوقف أيضا ، وجد قدر هام من النقد الاشتراكي للدولة خاصة في الحركة الاشتراكية النقابية Guild Socialist Movement التي بدأها بنتي Penty وأوراج Orage وهويسون Hobson وواصلها كول Cole فيما بعد . وهذه التيارات من الرأي هي الوريث المباشر لمكونات تراث القرن التاسع عشر .

ويرى بيلوك أن الرأسمالية كنظام في طريقها إلى الانهيار ، ويجب الترحيب بهذا الانهيار . فمجتمع تمتلك فيه الأقلية وسائل الانتاج

---

(\*) تعني الاشتراكية قيام نظام اجتماعي يعتمد على تحرير الإنسان من جميع الزوا الاستغلال التي تعد للبدا الأساسي في المجتمعات الرأسمالية . فالاشتراكية تشير جومري في النظام وتعديل في وضعية العلاقات الانتاجية والاجتماعية . ولا يمكن اعتبار بعض الاجراءات الإصلاحية التي تتم في إطار المجتمع الرأسمالي كالتأميم أو التعاونيات من الاشتراكية في قريب أو بعيد - للترجم

وتسيطر عليها ، بينما تختزل فيه الأغلبية الى الوضع البروليتارى .  
لا يقوم على أساس خاطئ فحسب بل لا يسوده الاستقرار . ويرى  
بيلوك أنها تنهار بطريقتين - تتحول من ناحية الى عمل تمارسه الدولة  
من أجل الرفاهية ( التى لا يمكن أن تجسدها الرأسمالية الخالصة ) ،  
وتتحول من ناحية أخرى الى الاحتكار وتقييد حرية التجارة . ولا يوجد  
الا بديلان لهذا النظام : هما الاشتراكية ، التى يسميها بيلوك  
الجتماعية ، وإعادة توزيع الملكية على أساس هام ، ويسميها  
Distributivism . ولن تفهم مصاعبنا الاجتماعية اذا اعتبرنا  
ثورة للثورة الصناعية : فالمجتمع الحديث لم يشكله نمو الصناعة ،  
بل شكلته حقيقة أن :

« الرأسمالية وجدت فى إنجلترا قبل النظام الصناعى ... وان  
إنجلترا ، مرتع النظام الصناعى ، قد أسرتها تماما أوليجاركية ثرية  
قبيل أن يبدأ سياق الاكتشافات العظيمة » (١) .

ولم تخلق الثورة الصناعية المجتمع الحديث بما فيه من أقلية  
مالكة وبروليتاريا لا تملك شيئا :

« وان مثل هذه العلة المادية لم تحدد التدهور الذى نعاني منه .  
انما نبع من أفعال البشر المتعمدة ، ارادة الاثم عند القلة ، وفقدان  
الارادة بين الكثرة » (٢) .

وكان أساس الآثام الحاضرة بالفعل هو الإصلاح والاستيلاء على  
الأرض التى تمتلكها الأديرة مما خلق أوليجاركية عقارية ودمر الحضارة  
التي وجدت فى العصور الوسطى المتأخرة ، حيث كان نظام توزيع  
الملكية وتنظيم الطوائف يخلقان بتؤدة مجتمعا ينبغي أن يكون فيه البشر  
جميعا « متحررين اقتصاديا من خلال امتلاك رأس المال والأرض » (٣) .  
وان استعادة الحرية الاقتصادية عبر الاشتراكية أمر محال فى واقع  
الأمر : والإجراءات الجتماعية سوف تجعل من الممكن تحمل الرأسمالية  
فقط ، فى اطار حدودها الأساسية . وما يظهر الى الوجود ليس دولة  
جتماعية بل دولة العبودية حيث :

« تكون جماهير البشر مجبرة بحكم القاتون على العمل لمنفعة  
قلة ، لكنها سوف تتمتع بالأمن الذى لم توفره لها الرأسمالية القديمة ،  
كثمن لذلك الجبر » (٤) .

ومثل هذه الدولة ستكون « آلة » تسير فى يسر وسهولة ،

وسوف تفتقد كل « تركيب عضوى وانسانى » ، وهذا هو سبب التجائها الى الشخص البيروقراطى الذى يتسم بالدقة العقلية وهو احد الانماط الأساسية للمصلح الاشتراكى ، وعندما يرى النمط الآخر ، الثالث ، أن الملكية لا يمكن أن تصدر ببساطة ، وأن التوزيع لا يعد فى الحقيقة تقييداً على ملكية الثروة بل انه يمكن أن يكون أيضاً حبة الرأسماليين الجديدة ، عندما يرى ذلك سوف يركز على جعل المالكين يعترفون بتحمل مسئوليتهم ، وعلى تعهد الذين يحصلون على الأجور بأن يضطلعوا بتحمل مسئوليات تكميلية . وهنا مرة أخرى ، فإن الاجراءات الإصلاحية سوف تثمر دولة المبودية وان تزايد ارتباطها الآن بالقانون .

وما قاله بيلوك نقد ملائم جداً ، وما زال يثير الانتباه . بيد أنه لم يكن واضحاً أبداً فى كيفية فاعلية الاتجاه التوزيعى ، ما عدا تحديده العام فى أن هذا الاتجاه تكون له الفاعلية عن طريق استرجاع الايمان القديم . وجزم بيلوك بأن الملكية يجب إعادة توزيعها بكميات كبيرة وهامة ، وهو ما لا يمكن أن تسمح به الرأسمالية . ويضيف :

« ان أولئك الذين تلتجئ اليهم الحجة من أجل وجود ملكية صعبة - وأولئك الذين تدير صحافتنا الرأسمالية رؤوسهم بمجرد ذكر عدد حامل أسهم السكك الحديدية أو الدين القومى - من الصعوبة بكان أن يستطيعوا متابعة مناقشة اقتصادية جادة » (٦) .

وعند الموضع الذى يتوقف فيه بيلوك يبدأ التاكيد الاشتراكى لنقابات الطوائف . ولحظ بنتى على بادى الأمر ، وهو الوريث المباشر لرسكن ومورس ، « التحيز المعادى للمجتمع الوسيطى الذى خلقه المؤرخون الكاذبون فى الماضى » (٧) ويواصل قوله :

« سوف نعود الى التنظيمات الاجتماعية الوسيطية ، ولا يرجع ذلك الى أننا لن نتمكن أبداً من أن نستعيد سيطرتنا الكاملة على القوى الاقتصادية فى المجتمع الا من خلال فعالية نظام الطوائف المستعاد فحسب ، بل لانه من الأمور الملزمة أن نعود الى حالة أبسط للمجتمع ... وعندما يتعدى أى مجتمع مرحلة معينة فى تطوره ، فلا يستطيع العقل البشرى أن يستحوذ على جميع التفاصيل اللازمة لتنظيمه الملائم » (٨) .

ومحصلة مثل هذا التطور هى روح الفوضى ، « المتفشية اليوم » ،

وهي « إغارة على أن المجتمع الحديث بدأ يتحطم » (٩) وإن عدم الاحترام النامي تجاه كافة أنواع السلطة هو أمر مشروع ، لكنه يمكن « أن يتطور إلى ثورة ضد السلطة والثقافة بشكل عام ... وهذا ما يهم أولئك الذين يدركون اعتماد نظام اجتماعي صحي على تقاليد حية للثقافة لأنه بينما تتجه الثقافة الزائفة مثل الثقافة الأكاديمية اليوم إلى فصل الناس عن طريق تقسيمهم إلى طبقات ومجموعات وعزلهم في النهاية كإفراد ، فإن الثقافة الحقيقية مثل ثقافات الماضي العظيمة توحدهم ... واستعادة تلك الثقافة هو أحد متطلباتنا البالغة الإلحاح » (١٠).

ويرفض رفضاً باتاً طريق الغاية إلى الجماعية :

« لم تزعم أبداً أنها مثل فني أعلى . وقد انتهت دون أن تجرؤ حتى على أن تكون إنسانية . وما قاله الشخص المعادي للاشتراكية من أن الاشتراكية تخلت عن الطبيعة الانسانية وتركتها بلا أدنى تقدير يتضح أن قوله له سند من التبرير » (١١) .

وتطابقت احتياجات الطبيعة الانسانية مع « متطلبات الفن في الصناعة » (١٢) والبرنامج القابض « عقل أكثر مما يلزم وإنسانيته أقل مما يلزم بحيث لا يستحوذ على حقائق الحياة » (١٣) . وتقضي سيكولوجية الذين يناصرونها إلى أن ينشئوا « نظاماً خارجياً » لأنه ينقصهم « مبدأ شخصي منظم » (١٤) . وتبدو مثل هذه الجهود معقولة ، لكن

« دولة وقت الفراغ ودولة العبودية تكمل كل منهما الأخرى - وتشمل إحداهما الأخرى » (١٥) .

واقترح برنامج النقابات الطائفية ، الذي قدم كبديل :

« إلغاء نظام الأجر ، وتأسيس إدارة ذاتية في الصناعة عن طريق خلق نظام للطوائف القومية تعمل بالتعاون مع غيرها من التنظيمات الوظيفية الديمقراطية في الجماعة » (١٦) .

وكانت العبارة الأخيرة في هذا القول تنقيحاً للأصل الذي يقول « بالتعاون مع الدولة » ، وتوضح أعلى مستوى بلغة هذا النوع من النقد . وأصبح تأسيس النقابات الطائفية - من ناحية البرنامج - شاقاً ومثيراً للجدل إلى حد كبير عندما واجهته المشاكل التفصيلية . وكان كول هو الشخص الوحيد من بين أنصار النقابات الطائفية .

الذى توفرت لديه المقدره على ترجمة أى تأكيد الى قضية عملية ، لكن حتى كول ، يحول البرنامج الى تأكيد فى اطار الأشكال الموجودة للتنظيم الاجتماعى وذلك ما يبرز فى عمله . حالما تطور واكتمل ، وبسبب هذه المشاق العملية - التى لا تكمن فى اكتشاف قوة اجتماعية لتحقيق ذلك البرنامج فحسب ، بل تكمن أيضا فى مقدار انسجام « الادارة الذاتية فى الصناعة » مع درجة عالية من التركيز الاقتصادى - فقد كان من السهولة بمكان ، ومن السهولة البالغة ، التغاضى عن قيمة كل التأكيد وانتقاد الأنواع الأخرى من البرامج الاشتراكية . والقضية الأساسية كما أعاد تقريرها كول عام ١٩٤١ ، هى قضية « الديمقراطية فى مواجهة النمو الضخم الهائل » (١٧) . وان أخطار السلطة المركزية القوية ، والتنظيم البيروقراطى الشامل ، والتى نبه اليها اشتراكيو النقابات الطائفية ، قد أصبحت واضحة بدرجة متزايدة منذ أن كانوا يكتبون . فضلا عن أخطار الاشتراكية التى تم تصورهما على أنها مجرد « نظام آلى » بدت جلية على نحو متزايد ، وقد انتجت تبرما بين الطبقة العاملة ، بخاصة فى مسائل التنظيم الصناعى . وكان السقوط التدريجى للاعتماد على الأفكار والأنماط الوسيطية حتميا بطبيعة الحال ، لكن اتجه التفكير الذى توجزه لفظة جماعة ، Community أكثر مما توجزه لفظة « دولة » ، يظل أحد المكونات الأساسية فى تراننا . واعتماده على تفكير القرن التاسع عشر عن الثقافة واضح وهام .

وقد استقبل التأكيد على لفظة « جماعة » عونا متزايدا ، من عدة اتجاهات . ويتفق كثيرون الآن مع كول على نقطة ترجع الى مطلع هذا التراث ، عند برك ، ترى أن الديمقراطيين السياسيين « يشجعون فى تعرية الفرد من ارتباطاته بالدولة ، معتبرين أن النسيج الاجتماعى الاقدم كله لوته الفساد الارستقراطى أو الاحتكار الذى حظى بالامتيازات . وان ديمقراطيتهم النيابية همت جزئيا على أنها ملايين الناهبين ، حيث يدل كل بصوته الفردى فى بركة كان عليها أن تغل بطريقة غامضة الى حد ما فتحوله الى ارادة عامة . ولم يحدث مثل هذا التحول ولا يمكن أن يحدث . وضاع الفرد باختطافه من زملائه . ومن الجماعات الصغيرة ، التى تعلم مع زملائه بطريقة قاسية كيف يوجهها ويديرها . ولم يستطع السيطرة على الدولة : فقد كانت ضخامتها بالنسبة له أكثر من المقاد . وكان تحقيق

الديمقراطية في الدولة أمنية عظيمة الا أنه كان مفتعلا الى حد كبير في مجال الممارسة العملية « (١٨) » .

بيد أن كول يوضح أن كل أنواع الجمعيات الديمقراطية الاختيارية ، التي استندت الى خبرة جماعية حقيقية ، قد نمت في واقع الأمر ، ويجب أن تبحث عن حقيقة الديمقراطية في هذه « الحياة المشتركة الحيوية » . وفشل اشتراكيو النقابة الطائفية في (١٩) مساعدتهم لأن يجعلوا هذا الوضع يشمل المجتمع بأسره ، غير أن تأكيدهم كان ، وما زال ، ابداعيا ولا يمكن الاستغناء عنه .

---

(\*) هو أحد الاجتماعات الاشتراكية الإصلاحية التي ظهرت في إنجلترا وكانت مصورة في حلقة من الداعين لها قبل الحرب المالية الأولى ، تم عظم نفوذها بعد الحرب ، ولادت بالإدارة الذاتية في الصناعة ورفضت البيروقراطية ، واعتبرت بضرورة الدولة كأداة للتنظيم السياسي ، كما دأت أن تنظم الحياة الاقتصادية على أساس وظيفية بحيث يمكن أن تصبح الديمقراطية ذات فعالية لو اتجهت الى هذا الهدف وهي ترتبط في رؤوس مفكرينا بالتنظيمات الصناعية التي وجدت في الصور الوسطى ولا يعنى هذا رغبتهم في عودة نظام الطوائف أو إحياء الصناعة اليدوية بدلا من الإنتاج الآلي . إنما هي محاولة لحل مشاكل الصناعة الحديثة بتطبيق النظم الوسيطة . وأشهر من دعا اليها بنتي وهوبسون وكول - المرجع .



هولم

T. E. HULM

إذا كانت فترة ما بين المهددين بدأت بالاتجاه الضئيل عند مالوك فانها انتهت بنزعة كبيرة وجديدة في أعمال هولم . لأن هولم تحدى التقليد Tradition من جفوره ، بطرق اعتبرت منذ هذه ذات مغزى كبير له دلالة تمثيلية عامة . وقد توفي في سن الرابعة والثلاثين ، ولا يجسد عمله مذهبا كاملا ، الا أن التأكيدات التي قدمها في مؤلفه التمهيدى ، كما ترى في مجلد Speculations الذى جمع بعد وفاته ، تتحدى بقوة وفعالية جوانب معينة من طرق التفكير الموروثة .

والموضوع الأساسى عند هولم هو أن التقليد tradition الانسانى ، الذى ساد أوروبا منذ النهضة في طريقه الى الانهيار ، ويجب الترحيب بهذا الانهيار ، طالما أن المعتقدات الأساسية للمذهب الانسانى زائفة في واقع الأمر . ويعتبر الرومانتيكية أقصى درجات التطور التى بلغها المذهب الانسانى ، واهتم بأن يحضرها ، وأن يمهّد من أجل التحويل الجذرى للمجتمع ، وفقا لمبادئ مختلفة سماها كلاسيكية . وميز بين الرومانتيكية وما هو كلاسيكى على هذا النحو :

« يكمن هنا أصل كل رومانتيكية ترى أن الانسان ، الفرد ، مستودع لا نهائى من الامكانيات ، وإذا أمكنك أن تعيد تنظيم المجتمع بتدمير النظام الجائر سوف تنال هذه الامكانيات عندئذ فرصتها وبذلك يمكن تحقيق التقدم . ويمكن للمرء أن يحدد ماهو كلاسيكى بوضوح تام بأنه عكس هذا على طول الخط . فالانسان حيوان ثابت ومحدد تماما وطبيعته دائمة بكيفية مطلقة . ولا يمكن أن يثمر أى شيء مذهب ولطيف إلا عن طريق التقليد tradition والتنظيم » (١) .

ويجب أن يلحق هذا القول بتعريف آخر :

« تتبع كل رومانتيكية من روسو ، ويمكن أن تجده مفتاحها حتى في الجملة الأولى من العقد الاجتماعي .. وبالألفاظ أخرى ، فإن الانسان رائع بطبيعته . وقواه لا تحددها حدود ، وإذا كان لم يظهر على هذا النحو حتى الآن فذلك يرجع الى معوقات وأغلال خارجية ، ينبغي أن تكون ازالتها المهمة الأساسية للسياسة الاجتماعية . وما هو أصل النظم الفكرية المتضادة .. الكلاسيكية أو التشاؤمية أو الايديولوجية الرجعية ، كما يمكن أن يسميها خصوصها ؟ وتتبع هذه النظم من المفهوم العكسي تماما للانسان ، والتي تعتقد بأن الانسان شرير بطبيعته وقواه محدودة ، ولا يمكنه بالتالى أن ينجز أى شيء له قيمة الا عن طريق النظم الأخلاقية أو البطولية ، أو السياسية ، (٢) » .

وهكذا لم يفعل هولم أكثر من إعادة تقرير ما قاله بيرك ، على الرغم من أن بيرك لم يستخفم هذا التمييز بين ماهو رومانتيكي وماهو كلاسيكي . ويردد هولم صدى بيرك بوضوح تام في تحليله للقوة الدافعة للثورة الفرنسية ، وفي رفضه لمبادئها . وكما يجب أن نتذكر فإن هذا النوع من التحليل والرفض ، أثمر قدرا ما من فكرة الثقافة التي أكتت على نظام يتعارض مع الفردية السائدة . لكن منذ بداية تأكيد هذا النظام عند بيرك واستمراره بشكل مباشر حتى أدولف ، ارتبط هذا التأييد بفكرة إمكانية تحقيق الكمال أى تحقيق كمال الانسان تدريجيا من خلال التشقيف .. ويرفض هولم هذا :

« فقد اختلط الموضوع كله بسبب الإخفاق في التعرف على الفجوة القائمة التي تفصل بين مجال الأمور الانسانية الحيوية ، ومجال القيم المطلقة للأخلاق والدين . فنحن نخل في الأمور الانسانية الكمال الذى لا ينتمى بشكل صائب الا لما هو الهى وبذلك تخلط الأمور الانسانية والالهية بسبب عدم فصلها بوضوح .. ونضع الكمال فى المكان الذى لا ينبغي أن يوضع فيه : أى على هذا المستوى الانسانى . وكما نعلم بكيفية مؤلمة انه لا يوجد شيء حقيقى يمكن أن يكون كاملا ، فعلينا أن نتخيل أن الكمال لا يكون أينما توجد ، بل يعتمد عنا قليلا ويقع بجانب أحد الطرق . وهذا هو جوهر كل رومانتيكية .. وإذا داومنا النظر بقناعة عبر هذه الطرق ، فسوف نعجز دائما عن فهم الاتجاه الدينى .. الذى هو نهاية جميع الطرق ، وهو تحقيق مفزى الحياة التراجملى ويجعل من الشرعية أن تصف بالفضحالة جميع الاتجاهات الأخرى ، (٣) » .

وهكذا ، حتى اذا كان الرأى الرومانتيكى القائل بأن « الانسان خير بفطرته ، افسدته الظروف » مرفوض ، فليس بديله ، عند هولم ؛ هو الرأى القائل : « ان الانسان محدود بفطرته ، يحكمه التراث والنظام » سعيا للكمال ، اما البديل بالحري هو « أن الانسان محدود بفطرته يحكمه التراث والنظام ويخضع لما هو مهذب ولطيف بشكل صائب»(٤) وان فكرة الكمال استمدت بطريقة خاطئة من المجال الدينى المنفصل تماما . والرومانتيكية هي « دين مراق » ، وبنفس الطريقة فقد أصبحت الثقافة أيضا عند هولم « ديناً ( مراقاً ) » ، وذلك فى الوقت الذى قدم فيه أرنولد تعريفا لها .

وهذه الحجة هي المساهمة الهامة التى قدمها هولم ، وقد روجت بين الجمهور كثيرا منذ ذلك الحين ، خصوصا بواسطة توماس اليوت . وقد ساهمت أحداث القرن العشرين فى جعلها مقبولة . وكان المدى الذى تم به رفض أنصار الرومانتيكية يدور فى اطار هذه المضطحات . لكن من الضرورى أن نتذكر أن تفكيرنا عن الثقافة قد تخطى فى حد ذاته الرومانتيكية ، ومع ذلك لم يحدث هذا التخطى بطريقة هولم . فبينما نجد أن الأنواع البديلة التى قدمها هولم هي الأنواع البديلة الوحيدة ، فإن خبرتنا المستمدة من قرن فأت سوف تنكر أنواع الرضى الذاتى التى تحقها الرومانسية ، لتقدم لنا فقط رضى ذاتيا من نوع جديد . وقد يلوح مستهجنا وصف كلاسية هولم بالرضى الذاتى ، ومع ذلك أظن أنها كانت كذلك فى واقع الأمر . ويجعلنا ضغط هذين البديلين أن نفترض انه علينا أن نختار بين اعتبار الانسان « خيرا بفطرته أو محدودا بفطرته » ، ثم علينا أن نبحث عن البيئة فى عالم قانط . وربما استطعت على أية حال أن أصف أحسن وصف هذين البديلين باعتبارهما امرين سابقين على الحالة الثقافية . وان هذين التصورين للانسان لا يستمدان أصلهما من النظرة الاجتماعية الى الانسان أو من النظرة الثقافية اليه ، انما يقيمان على تأمل بشأن حالته المزولة السابقة على وضعه الاجتماعى . ويشير هولم الى « القضايا الكاذبة » للرومانتيكية والى « القضايا الكاذبة » الأعم للمذهب الانسانى . وهذا مفيد تمام الفائدة كتنقذ سلبى ، والقاء اللوم عليه بسبب ما فيه من تشاؤم يعد أمرا عاطفيا لا غير . ويمكن أن نعتبر تباين التشاؤم والتفاؤل فى حدهما الأقصى الذى بلغاه ، نمطين آخرين من البدائل المحدودة على وجه أصح ، وسوف يجدهما أى تفكير سديد عن الثقافة غير مناسبين . وانى أرى أن هولم ذاته تحده « قضية كاذبة » ، واحدة من :

« عدة أفكار مجردة ، لا نعيمها في واقع الأمر .. ولا نرى هذه الأفكار لكننا نرى الأشياء الأخرى عبرها » (٦) .

وهذه القضية الكاذبة هي قبول وضعية الانسان الأساسية والجوهرية كامر حقيقي : وهي طبيعة تبرز وتستتبق مظهره التعبيري الفعلي في ظروف معينة . ولا يعنى ذلك أننا لا يمكن أن نتمتع بهذا الامر ، لكننا اذا تقبلناه فنحن انما نتقبل شيئا لا يستطيع أى انسان أن يجريه أبدا كامر حقيقي . ونحن نشيد أننا قضية كاذبة تحرمنا من التفكير بسداد في موضوع الثقافة على الإطلاق ، لأن التفكير في الثقافة يعنى أنه لا يمكنك أن تفكر الا في التجربة العامة . وأنا على وفاق مع هولم في أن الرومانسية « دين مراق » . واعتقد أيضا أن معظم التعريف المبكر للثقافة كان يتضمن أيضا معنى الدين ( المراق ) . غير انى اعتبر ما أسماه رومانتيكية و « كلاسيكية » صورتين بديلتين في اطار قضية كاذبة . ولا توجه أية علة بالفعل ثبرر أنه ينبغى علينا أن نتقبل أيهما . فالتجربة تتحرك داخل موقف فعل ، في اتجاهات لن تحددها غير القوى الموجودة داخل ذلك الموقف . ويمكن أن يضاف الى هذا الوضع تصور الانسان على أنه يستطيع أن يكون كاملا أو له طبيعة محدودة أو يمكن أن يكون تعبيرا عن روح التفاؤل الرحيمة أو روح التشاؤم المساوية ، لكن على الا يزيد ذلك عن كونه وضعاً مؤقتاً . وإن مثل هذا الاتجاه يمكن أن يصبح هاما من ناحية التفسير ، لكنه غير مناسب من ناحية البرنامج . كما انه في أسوأ جوانبه لا يبرر غير توهم للمرء أنه يستطيع أن يستمر على الموقف العادى ، ويستطيع توجيهه . بدفع التفكير الى هذا الطريق أو ذاك . لقد أراد هولم التفكير الصعب والمجرد وغير العاطفي ، لكن ناله بصعوبة بالنسبة . وكانت مهمته احلال تبرير محل آخر : غير اننا لا نستطيع التفكير في الثقافة الا بعد أن نتخلص من هذين التبريرين فتقبل تجربة فعلية ، أى الاحتكام الى موقف حقيقي نستطيع التخلص منه بلا أى جهد في التجريد ، أصعب مما افترضه هولم ويتطلب الامر هضم قضايا أخرى كاذبة فشمل هو وخلفاؤه المباشرون في ملاحظتها . والسيكولوجية التي تبنت في Cinders ، خاصة ملاحظاته من أجل Weltans Chauung (★) تدل دلالة كافية على الحواجز التي كان عليه أن يشيدها في مواجهة التجربة الفعلية .

استمر هولم - من موقفه الأساسى - بعض الآراء في الأمور السياسية وبعض وجهات النظر الهامة عن الفن . واهتم في المسائل

(★) النظرة الشاملة الى العالم - للترجم .

السياسة برفض فكرة التقدم كثمرة من ثمار «الروماتيكية الديمقراطية» ،  
واهتم بتوضيح انها نعت من « فكر مجموع الطبقة الوسطى » التي ليس  
لها بالضرورة صلة بحركة الطبقة العاملة . وكان رأيه الخاص أن :

« أية نظرية لا يحركها تماما مفهوم العدل الذي يؤكد المساواة بين  
البشر ، وأية نظرية لا تستطيع أن تهب البشر جميعا شيئا ما ، لا يجذر  
بهذه النظرية أن يكون لها أدنى مستقبل ، ومن المحتمل ألا يكون لها» (٨) .

وعندما وضع هذا الأمر في اعتباره ، استحسن النقد الذي قدمه  
سوريل للأيدولوجية الديمقراطية ، وميزه عن غيره من أنواع النقد :

« فبعض أنواع النقد هي مجرد نقد يعتمد على الهوى وتمتاز  
بضعف احساسه بالواقع ، بينما يتسم بعضها الآخر بالاثم والشرقا ،  
لأنه يتلاعب بفكرة عدم المساواة » (٩) .

وكل هذا مفيد بالقدر الذي يستمر به ، لكنه لا يطور الموضوع  
أيضا ، كما أن ارتباطه بالممارسة العملية كان محدودا ، ولاح له أن المزج  
بين « علم الاقتصاد الثوري » وبين الروح « الكلاسيكية » في الأخلاق من  
المحتمل أن يحرر من الاغلال ، غير أن هذا المزج لم يحدث من الناحية  
العملية بعد ، ماعدا حدوثه في كاريكاتير الفاشية المنحط الذي يمكن أن  
يرتبط به هولم من بعض الاتجاهات ، لكن يجب أن نميز بينهما بشكل  
جوهري لأنه تثبت بالمساواة التي يمكن أن تنقذه ، وقد أسقطها بعض  
خلفائه من حسابهم أو لم يتوصلوا الى معرفتها على الاطلاق .

والآراء التي أبداهما عن الفن أكثر أهمية ، ولو أنها أصبحت أمرا  
معتادا في النقد الانجليزي فقط ، ولا تقتصر أهميته على اللغة فحسب  
حيث نجد دفاعه عن « الصلابة الجافة » (١٠) ، ووصفه للاتجاه  
الروماتيكى في الشعر بأنه « الشعر الذي لا يكون كثيبا مقبضا لا يعد  
بشعرا على الاطلاق » (١١) ، أو وصفه للروماتيكية بأنها « محقة دائما ،  
محقة فوق الوحد ، وصاعدة نحو الأبخرة السرمدية » . وتكرر لفظة  
لا نهائى فى كل بيت آخر من أبياتها (١٢) . أما ترجع أهميته أيضا  
الى بعض المبادئ المتميزة الآن مثل رفض الطبيعية ، ونظرية « الفن  
الهنديسى » ، والاعتقاد فى «الآليات النظيفة والمحددة بدقة والآلية» (١٤) .  
ورأيه عن العلاقات المقبلة بين الفن والآلية : « فليس لدى الفن ما يشغله  
بالفكرة الخرافية القائلة بأنه يجب على المرء أن يضيف الجمال على ما هو  
ألى . وليست المسألة هي التعامل مع الآلية بروح الفن الموجودة . فى  
الوقت الراهن ويمناهجه ، إنما الأمر هو خلق فن جديد منظم ، تحكمه

المبادئ التي تتمثل الآن بطريقة غير مقصودة في الآلية كما هي . وفي كل هذا فإن هولم طليعى أصيل فهو الناقد الأول الهام المعادى للرومانسية .

ومن الطبيعي أن يتقبل تقبلا كاملا رأى القرن التاسع عشر في العلاقة القائمة بين مبادئ كل المجتمعات وبين طبيعة فنه الذي يثمره . ويفسر الحركات الفنية الجديدة على أنها الامارات الأولى لتغيير عام في المبادئ ، مثلما فسر الفن الذي أنتجته الأزمنة الغابرة في اطار هذا النوع من التغيير . وهو ناقد يثير التحفز على نحو غير عادى ، وإن مكانته في قمة التراث الذى ربطناه باليوت أو ريد في تصنيف آخر تستلزم الاعتراف والتأكيد . والسؤالان اللذان تركهما لنا عندئذ هاما والسؤال الأول هو ما اذا كان الاتجاه الفنى الجديد ، أى رفض الرومانتيكية ، استند في واقع الأمر الى رأى هولم « الكلاسي » عن الانسان ورأى هولم معه هذا الاتجاه كما لو كان أمرا محتما ، أو ما اذا كان هولم يستجيب استجابة صحيحة أثناء ملاحظة هذا الاتجاه والمعاونة في تشكيله (★) . إلا أن تأويله خاطيء من خلال قضيته الكاذبة ، وهذان سؤالان كنا نرغب في أن يعيش هولم ليقدم لنا العون في الإجابة عليهما ، وكانت وفاته في عام ١٩١٧ في حادثة خسارة على كل حال ، لكنهما سؤالان تخطيا بنا فترة الركود ووصلا بنا الى مشارف الفترة الحالية .

---

(★) يعنى المؤلف بسؤاليه ما اذا كان هولم قد اثر في تحديه وتكوين الاتجاه الفنى الجديد أى رفض الرومانسية أم أنه كان يستجيب لهذا لاتجاه فقط دون أن يلمس المور الأساسى في تحديه مثله - انترجم .

الجزء الثالث

---

آراء القرن العشرين





## ٥٠٥ هـ - لورانس

من السهولة أن ندرك الأثر العظيم الذي تركه لورانس على اتجاه تفكيرنا في القيم الاجتماعية ، غير أنه من الصعوبة بمكان تقديم عرض دقيق لمنى مساهمته الحقيقية ، وذلك لعدة أسباب • فلا يرجع ذلك فقط الى أن التصور العام المشاع عنه يفاير كثيرا عمله الحقيقي ، وأنه قاد الى عدة أنواع هامة من سوء الفهم ( منها القول بأنه اعتقد أن « الجنس يحل جميع المشاكل ، وأنه كان « بشيرا لتأكيد الفاشية على العرقية » ) (١) وهذه المسائل في خاتمة المطاف ليست الا جهلا والجهل على الرغم من جسامته دائما يمكن التصدي له • واعتقد أن الصعوبات الهامة تنحصر في اثنتين تمثل الأولى في حقيقة أن موقف لورانس - في قضية القيم الاجتماعية - هو مزيج من الإنكار الاصيل والمقتبسة • ومع ذلك فمن الصعوبة البالغة تنسيق هذه الافكار وفصلها من الناحية العملية بسبب

(\*) من الواضح أن كتابات لورانس ذاتها تتضمن ثورته على العقل والعلم والصناعة وإيمانه باللاوعي والمخالفة وتسطيه الأخلاقيات الجوهرية التي تمسخت عنها الأديان واعتباره. للمسيحية دين المستضعفين وتجريد الجبابرة من الرعي وضرورة خضوعها للأفراد الممتازين ، وكل هذا الأمور قد جعلت بعض المفكرين والنقاد يربطون بينه وبين الفاشية خاصة موقفه من الحكومة حيث يقول بأن « الحكومة الرشيدة تحمي أكثر الناس من تسرب الأفكار الضخيلة اليهم بأقصى ما تستطيع بالاستباور • فالمعرفة لا تظل معرفة رمزية بالنسبة للجبابرة • ومعنى هذا أنه لابد من وجود طبقة عليا واعية مسئولة ومن تحتها بدرجات متفاوتة تكون. ولكن لتسير هذه الرموز لابد أن يكون درجة من اختصاص الطبقة العليا الواعية المسئولة •

أما موقفه من الجنس وتركيزه عليه فهو حقيقة تؤكد ما جميع كتاباته فقد كانت تعتدل. في نفسه « عقدة أوديب » نتيجة ارتباطه الشديد بأمه وتملكه بها ما أحدث اختلالا خطيرا في حياته دفعه الى البحث عن الخلاص وهو خلاص رجل مريض انصرف الى تحقيق تكامله الجنسي خاصة والتكامل النفسي عامة •

انظر كتاب « في الأدب الانجليزي الحديث » تأليف الدكتور لويس عوض •

الترجم

كثرة ما أخذ من الآخرين واستيعابه لما تعلمه ، وتحدد الصعوبة الثانية في أن مساهمته الأساسية الأصلية تكمن في عمله الروائي ، ومع ذلك فكتابه العامة من مقالات ومراسلات لا يمكن فصمها حقا أو تقويمها بمعزل عن الروايات ، كما أنها تعبر لأسباب جلية عن أفكاره الاجتماعية بوضوح بالغ . وعلى سبيل المثال فدراسته الحيوية عن العلاقات ، التي هي أساس مساهمته الأصلية في تفكيرنا الاجتماعي ، انفخرت بشكل طبيعي في الروايات والقصص ، واتجهت باستمرار من أجل أن تقيم البيئة والدليل ، حتى ولو كان من الشاق أن تستخدم كمجرد بيئة ودليل لمسببات تكتيكية . وتوفرت عنده مرة أخرى بعض الأمور الإيجابية الواضحة ، التي تبدى في غمار حججه العامة وقلبها ، ومع ذلك تعتمد ثانية على ما تعلمه في كتابة الروايات التي يعرضها فيها . ويمكن أن تقتبس ما قاله مثلا في موضوع الحيوية أو التلقائية في العلاقة ، نكن لكى نتمكن من استيعاب هذه الموضوعات التي كانت جوهرية بالنسبة له ، لا يمكننا إلا أن نرجع الى هذه الرواية أو تلك ، بصفتنا قراء .

والفكر الذي يتذكره المرء في اغلب الأحيان ، كلما تفضل في كتابات لورانس الاجتماعية هو كارليل . قسمة مشابهة أكثر من أن تكون عرضية بينهما وتمتد هذه المشابهة الى عدة طرق ، وسوف يدرك من يقرأ كارليل استمرار ما كتبه عند لورنس ، كما في هذا القول :

« تزدرى الوحدة الروحية لقمة جبل بزقا (★) فذارة الاتجاه الصناعي التي لا أمل فيها وهي المقبرة الضخمة للاماني الإنسانية . وهذه أرضنا الموعودة . وتهبط الطائرة وتلقى قشر بيضا من الصفائح الفارغة على قمة افرست والتيمانول وفوق القطب الشمالي بأسره ، ودعنا لا نتحدث عن التراكتورات التي تنهادي عبر الصحارى التي لم تطاها قدم وفوق نتوءات الصحراء العربية ، واضعة نفس بيض حضارتنا الفاسدة أي الصفائح الفارغة ، في عش كل مصبكر . » (١) تلك هي البهجة الأبدية والعذاب السرمدي ، فضلا عن ، النضال الدائم . لأن العالم كله يمتلئ بالحيوية ، وتطويه دوامة النضال ذاته كما تحتويه دوامة البهجة والغضب ذاتهما . وقد خلق شيطان الحياة الضخم لنفسه عادات لن يحطها أبدا ، الا عندما ترتفع حرارة الرغبة والحنق الى أقصى درجاتها . وهذه العادات هي نواميس الكون العلمي الذي نعيش فيه . غير أن جميع قوانين علم الطبيعة وعلم الديناميكا وعلم القوى المحركة وعلم القوى الساكنة ، ليست

(★) الجبل الذي رأى من فوقه موسى أرض الميعاد - التورجيم .

سوى العادات الراسخة لعدم امكانية الفهم التي توجه على نطاق ضخم .  
ويمكن أن تتحطم جميعها وتلقى في احدى لحظات التطرف (الكبرى) (٢) .

ان الاكتساح المرير لهذا النقد للاتجاه الصناعي ، وهذه الانشودة  
المتكررة « لعدم امكانية الفهم الضخمة » التي يتردد صداها : انما ينتهيان  
بشئ فريد الى لورانس وكارليل ، عبر ثمانين عاما ، والمشاغبة ملحوظة  
بدرجة كبيرة وان لم تكن محاكاة فقط . ويستمد لورانس النقد الاساسى  
للاتجاه الصناعى من تراث القرن التاسع عشر على نحو تفصيلى دقيق ،  
لكنه يشبه فى نغمته كارليل أكثر من شبهه بأى كاتب آخر فى التراث  
من قبله او من بعده . ويتوفر عندهما نفس الخليط من الجدل والهيجاء  
وصب اللعنات والمرارة القاسية المفاجئة . وعلى الرغم من التعليل الذى  
قدم لهذه الحالة فانها تنفمس أحيانا وتكراراً فى عاطفة رفض عمياء  
جياشة ؛ ولا يتضمن فحواها مجرد النفي بل يصبح مهلكا ومبيدا أى  
اندفاع وراء قوة لا يمكن ادراكها فى نهاية الأمر الا فى ذلك الضمور  
والابهام وحده الذى يتحطم على نصله اعجاز البيان الانسانى . ويتناول  
أثر كل منهما على الجيل الذى تلاه تماثلا نوعيا ملحوظا ؛ ولا ينبع هذا  
الأثر كثيرا من المبادئ التى قسمها كل منهما بقدر ما ينبع عن رؤية عامة  
أسرة وشاملة (★) .

ويمكن أن نوضح بايجاز النقاط التى استمدتها لورانس من موروث  
القرن التاسع عشر . فهناك أولا ، الادانة العامة للصناعة كاتجاه عقلى :  
« تنبع المشكلة الصناعية من الازمام الوضع الذى يحشر كل طاقة  
السانية فى منافسة لمجرد التملك » (٣) .

وعندما يقتصر الهدف الانسانى على التملك الذى يقوم على التنافس ؛  
فعدائلا ينحط الى « مادية ميكانيكية خالصة » :

« وحالما تشرع الميكنة أو المادية المحضة فى ممارسة عملها ؛ فان  
الروح تدور حولها تلقائيا ، وتقع أكبر الكائنات تنوعا فى ائتلاف ميكانيكى  
مشترك . وهذا ما نشاهده فى أمريكا . ولا يعد هذا تماسكا متجانسا  
تلقائيا بقدر ما يعتبر أحد الأشكال غير المحددة المعالم المتحللة التى تقضى  
الى ائتلاف ميكانيكى مكتمل » (٤) .

---

(★) لقد قرأت منذ كتابة هذه الفقرة انتقاد مستر ليفس ( فى د.هـ. لورانس الروائى )  
لقارنة لورانس بكارليل . وترجع المقارنة الى ديزموند ماك كارثى وينتجبا بأنها سوف  
« تتواتر » . ولا بأس بالمقارنة موجودة هنا ولا ترجع بمقدار اهتمامي بها الى ذلك المصدر .  
وحيث أن مقارنتي ثابتة ، فلا ميرور للانسحاب - المؤلف .

ميكانيكى ومتحلل وغير محدد المعالم : هذه هى الألفاظ الأساسية لوصف أثر الأقليات الصناعية على الأفراد وعلى المجتمع بأسره . وإن هذه الحالة العقلية ، هى التى تعتبر مؤدية الى قبح المجتمع الصناعى أكثر مما تؤدى اليها الحالة الصناعية ، والتى يؤكدنا دائما لورانس .

« مأساة انجلترا الحقيقية فى رأى هى مأساة القبح . فريفنا بالغ الروعة : بينما انجلترا التى صنعتها الانسان بالغة الحقارة والسوء .. وكان القبح هو الذى غدر بروح الانسان ، فى القرن التاسع عشر . وكانت الجريمة الكبرى التى ارتكبتها الطبقات الثرية وأنصار الصناعة فى الأيام الفيكتورية النظرة هى اصدار الحكم على العمال بالقبح مضاعفا ثلاث مرات : البيئة القبيحة التى لا معنى ولا شكل لها ، والمثل العليا القبيحة ، والمعتقد القبيح ، والأمل القبيح ، والمحبة القبيحة ، والأزياء القبيحة ، والأثاث القبيح ، والمنازل القبيحة ، والعلاقة القبيحة بين العمال وارباب الأعمال بينما الروح الانسانية تطلب الجمال الحقيقى وتشتاق اليه حتى أكثر من شعورها بالحاجة الى الخبز » (٥) .

أو يقول مرة ثانية :

« ان مساكن القرميد التى اسود لونها ، وأسطح المنازل السوداء المكونة من حجر الاردواز والتى تتلألأ أسوارها المديبة ، والحماة التى اسود لونها من الفحم الناعم ، والأزصفة المبتلة السوداء . ان كل هذا كان يولد الاحساس بأن ما يبعث على الكتابة والانقباض قد تغلغل فى أعماق الأشياء بأسرها . وكان مفزعاً أن تجده النفس المطلق للجمال الطبيعى ، والاستبعاد التام لبهجة الحياة ، والافتقار الكلى للشعور الغريزى بالجمال الرائع الذى يتوفر عند كل طائر ووحش ، والقضاء التام على ملكة البديهة الانسانية » (٦) .

ويتابع لورانس هنا السير على حكم معروف ، وإن تمتع بادراك ثاقب ولهجة متميزة . ويجب تكرار هذه الملاحظة مرارا مع ظهور كل جيل ، وليس ذلك لأن جو التصنيع يتجه الى خلق ألتعود فحسب ، بل لأنه من الشائع أيضا أن قبح التصنيع واثمه ينتقلان من الزمن الحاضر ، الى « الأيام القديمة السيئة » ، ( وهو مسخرية من قوة خاصية الاحتجاج كتقليد - Tradition ) . ويجب دائما التذكير بأن الأمر ما زال قائما هنا وليس فى الماضى . وكان لورانس قليل الاهتمام بمنابع التصنيع من الناحية التاريخية . فهو يعنى عنده حقيقة وصلت اليها واستلمناها فى هذا القرن ، ويعمل فى جوهره على « دفع كل طاقة انسانية للدخول فى

منافسة مجرد التملك - وذلك هو العنصر المشترك في جميع التفسيرات المتنوعة التي يتكون منها التقليد Tradition

ينطلق لورانس اذن من أرض مألوفة . ويستخدم الأفكار المتوارثة لتوضيح مشاعره الأولى تجاه الأزمة . وعندما تفكر في لورانس ، نركز بشكل يمكن فهمه على فترة اليقظة . بكل ما اقتصت به من قلق . وبما انه كان ابن معدن فذلك يبعث عموما على إثارة الاهتمام العاطفي والشجن . ونحن نعزو اليها فترة يقاعته بطريقة شخصية . لكن الأهمية الحقيقية لمناجع لورانس ليست هي ولا يمكن أن تكون في ارجاع حياته الى فترة يقاعته . انما تتمثل بالحرى في أن أولى استجاباته الاجتماعية لم تكن استجابات انسان يرقب عمليات التغيير التي تحدث في الاتجاه الصناعي ، بل هي استجابات شخص أوقعته في حبالها في نقطة ضعف ومقدر له في المسيرة العادية ، أن ينخرط في صفوفها . وكونه تخلص حاربا من هذا الانخراط هو الآن معروف لنا تماما لدرجة أنه من الشاق تحقيق الأمر على نحو ما حدث في سياقه الحي . وإن أى شخص ولد في الطبقة العاملة الصناعية لا يتخلص من مهمته في أن يحتل المكان الذي حدد له الا عن طريق النضال القاسي وحده بالإضافة الى نجاح النضال في جبهة موالية . ولم يستطيع لورانس أن يتأكله من أنه يمكنه أن يهرب على هذا النحو ، في الوقت الذي كانت تتكون فيه استجاباته الاجتماعية الأساسية . ولكونه عظيم الموهبة فجر المشكلة وأثارها ، على الرغم من أن موهبته ساعدت فيما بعد على حلها . ومع ذلك ، فمشكلة التوافق مع نظم الاتجاه الصناعي ، لا في المسائل اليومية بل في أنواع التوافق الأساسية المطلوبة الخاصة بالمشاعر انما هي مشكلة شائعة وعامة . وعند تذكر « الانتصارات » المؤقتة أى الفرار من التوافق المطلوب ننسى الهزائم الدائمة التي لا تحصى . ولم ينس لورانس - لأنه لم يكن بعيدا عن سير العملية - أن يتقابل مع أولئك الذين ولوا الأدبار ، محددا تقديره للمشكلة من واقع هذا الدليل المحدود للغاية ، وقد عايش هذه العملية بأسرها بالأصح ، وكان أكثر وعيا بالفشل العام وبذلك أصبح أكثر وعيا بطبيعة النظام العامة :

« كان الأولاد - في جيلي - الذين ذهب معهم الى المدرسة ، ويعملون الآن فحامين ، قد استسلموا جميعا نتيجة الزن على الآذان من مجالس المدارس والكتب والسينما ورجال الدين والضمير الانساني والقومى بأسره من أن الثراء المادى هو أعظم ما في الوجود » (V)

ولم يكن لورانس يستطيع أن يكتب هذا القول متضمنا مثل تلك العبارة « قد استسلموا جميعا » لو لم يكن يشعر بالضغوط بقوة بالغة

وعلى نحو شخصي تماما . فى المراحل الأولى من فرض النظام الصناعى ، فان أى راصد يمكنه أن يرى الرجال والنساء اليافعين ، الذين اتجهوا الى طريقة أخرى فى الحياة ؛ وقد « استسلموا » الى المهام الجديدة والمشاعر الجديدة . ولكن حالما تم التصنيع الكامل ؛ فمن الصعوبة بمكان على أى راصد أن يتمكن من رؤية هذا . ولا يمكن أن يتضح له الاحساس بالتوتر الا عند أولئك الذين لاذوا بالقرار أو شبه ذلك . ويمكن أن يبدو له بشكل طبيعى أن البقية وهى الجماهير قد تشكلت تماما - فقد حدث « الاستسلام » ولم يستطع ادراكه . وهكذا أصبح ممكنا عند من يقفون فى مثل هذا الموضع أن يعتقدوا ، ويجادلوا بقدر من المعقولة ، فى أن الأغلبية المتبقية أى « الجماهير » قد نالت أساسا طريقة الحياة التى أرادتها أو حتى طريقة الحياة التى تستحقها - أو الطريقة التى تناسبها على أفضل وجه . ويمكن لروح كريمة فى لحظة وقتية فقط أن تكون من واقع خبرتها الذاتية رؤيا تشتمل على خلق امكانية بديلة ، وحتى هذا كان عرضة دوما لخطر التبسيط أو العاطفية لأنه كان مجرد رؤيا . والقيمة البارزة لتطور لورانس هى أنه كان فى وضع يدرك فيه عملية التغير الحيوية على أنها ذات طبيعة عامة أكثر من كونها تجربة خاصة . فضلا عن أنه تمتع بمقدرة شخصية مكنته من فهم هذا والتعبير عنه . وبينما كان يعيش التجربة على أية حال ، وبينما كانت الضغوط حقيقية وليست نظرية أصبح واضحا أن النقد الموروث من النظام الصناعى له أهمية قصوى بالنسبة له . وقد أفاد فى توضيح وتعميم ما كان مسألة مضطربة وشخصية على نحو مختلف . وليس مبالغة فى القول أنه شيد حياته الفكرية بأسرها على أساس هذا التقليد الموروث .

ولا يمكن أن يعيش الانسان غير حياة واحدة ، ومعظم قوة لورانس استحوذ عليها الجهد الذى ربما انجز فى اطار الأفكار اقل مما أمكن تحقيقه عن طريق السير فى دروب مغايرة . وكان لورانس غارقا فى مهمة التحرر من النظام الصناعى للدرجة أنه لم يقترب بجدي على الاطلاق من مشكلة تغيره ، على الرغم من معرفته أنه طالما كانت المشكلة ذات طابع عام فالحل الفردى ليس سوى صيحة تطلق فى وسط الرياح . وقد يبدو سخيفا توجيه اللوم اليه استنادا الى هذه الأسس . ولا يرجع الأمر كثيرا الى أنه كان فنانا ، وبذلك يصبح من المقترض أن يحكم عليه بالحلول الفردية بحكم النظرية الرومانتيكية . وكما نعرف بالفعل ، فان لورانس افق وقتا طويلا جاهدا فى وضع حقائق عامة عن التغير العام الضرورى ، وتمسك بشدة ، طوال حياته ، بفكرة إعادة تشكيل المجتمع . غير أن طاقته الأساسية انصرفت ؛ وكان عليها أن تنصرف ؛ الى مهمة

التحرر الشخصى من النظام . وحيث انه فهم القضية فى عمقها الحقيقى .  
أدرك أن هذا التحرر لم يكن مجرد التخلص من وظيفة صناعية روتينية .  
أو الحصول على تعليم ، أو الانتقال الى الطبقة الوسطى . وكانت هذه  
الأمر أكثر ابتعادا عما أتى ليفعله حقيقة - على حد قوله . وأن تخفيف  
وطأة المتاعب الجسدية ، أو المظالم الحقيقية ، أو الاحساس بضيق الفرصة  
لم يكن نوعا من التحرر من « الالتزام الوضع الذى تحشر الطاقة الانسانية  
بأسرها فى منافسة لمجرد التملك » . فكانت مهمته استعادة أغراض  
أخرى ؛ ينبغى أن توجه اليها الطاقة الانسانية . وعاش من أجل التخلص  
من القيود لا بشكل نظرى ولا بأى تصور خيالى مثالى ، بل كما كان  
ممكنا بالنسبة له فى تعارض مع « الالتزام الوضع » . ومع ضعفه ذاته  
على السواء ، وذلك بتعابير مباشرة . وكان ما أنجزه فى حياته هو تقيض  
القضية الصناعية القوية التى طرحت عليه . ولكن هذا لم يكن أبدا ،  
فى بعض مناحيه ، أكثر من مجرد رفض أى ممارسة عادة الابتعاد : فكان  
النظام الصناعى قويا ، وقد تعرض له بشراسة ؛ لدرجة أنه لم يستطع  
هو أو غيره أن يفعل شيئا ذا قيمة فى بعض الأحيان غير أن يدبر عنه .  
بيد أن هذا الجانب يتسم بطابع خرافى نسبيا . وإن ضعف معالجة  
لورانس للسيرة بنوع خاص ، بتأكيدهما على حياة التائهين المشردين وعلى  
تناول أية طريقة فى الحياة ما عدا حياته ، يكمن فى حقيقة أن هذه الأشياء  
كانت من الأمور العرضية فقط ، بينما خصص عمله للدخول فى « مجازفة  
لا حد لها الى الوعى » وتمثلت فى هذا قيمة عمله ككاتب وكإنسان .

وصور لورانس كثيرا على أنه الشخصية الرومانسية المألوفة التى  
« ترفض مطالب المجتمع » . وفى واقع الأمر عرف لورانس عن المجتمع  
الكثير جدا ، وعرفه بطريقة مباشرة للغاية . بحيث لا يمكن لأى شئ  
بالغ الحماسة كهذا التصوير أن يخدعه لُزمن طويل . لقد اعتبر هذا  
النمط من النزوع الفردى طلاء لنتائج الاتجاه الصناعى .

« لقد أحبطنا غريزة الجماعة هذه التى يمكننا أن نجعلنا نتحد  
بكبرياء ووقار فى الأيماء الكبرى لساكنى المدينة ، وليس لساكنى  
الأكواخ » . ( ٨ )

وكانت « غريزة الجماعة » حيوية فى تفكيره : ورأى أنها أعمق  
واقوى حتى من الغريزة الجنسية . وهاجم المجتمع الصناعى فى إنجلترا ،  
لا لأنه قدم الجماعة الى الفرد ، بل لأنه أحبط مساعها . ويتفق فى هذا  
تمام الاتفاق ومرة أخرى مع التقليد Tradition . وإذا كان قد  
« رفض مطالب المجتمع » فى حياته الخاصة ، فلم يكن ذلك لأنه لم يفهم

أهمية الجماعة ، بل لأنه لم يستطع أن يجد شيئا في إنجلترا الصناعية . ومن المؤكد تقريبا ، أنه قلل من قدر الجماعة التي كان ينبغي أن تكون في متناوله : فقد كان الاكراه في الفرار قويا للغاية ، وكان هو شخصيا بالغ الضعف مكشوبا . غير أنه لم يرفض مطالب المجتمع ، بل رفض مطالب المجتمع الصناعي . ولم يكن شريدا لكي يتمكن من الحياة عن طريق المراوغة ، بل كان منفيا . ارتبط بمبدأ اجتماعي مغاير . ويريد الشريد أن يبقى النظام قائما كما هو ، طالما يستطيع هو أن يراوغه بينما يظل النظام عليه وعلى العكس من ذلك يريد المنفي أن يتغير النظام ، ليتمكن من العودة الى الديار . وكان هذا الموقف الأخير هو موقف لورانس في نهاية الأمر .

انطلق لورانس اذن من نقد المجتمع الصناعي الذي أوضح معنى تجربته الاجتماعية الخاصة ، والذي جعل رفضه « جبريا بشكل وضيق » ، لكن بجانب مبدأ الرفض المقر هذا تمتع بتجربة طفولة غنية في أسيرة عمالية ، وهي التي يكمن فيها معظم مآلديه من إيجابيات . ولم تمنحه مثل هذه الطفولة بكل تأكيد الهدوء أو الأمن ، كما أنها لم تمنحه حتى السعادة بالمعنى العادي . غير أنها منحت ما كان أكثر أهمية للورانس من هذه الأشياء : وهو الاحساس بالارتباط الوثيق المباشر ، وهو ما أصبح أكثر أهمية من أى شيء آخر . وكانت هذه هي المحصلة الإيجابية لحياة الأسرة في دار صغيرة ، حيث لم توجد تلك الوسائل التي تسعى الى فصل الأطفال عن آبائهم مثل إبعادهم الى المدرسة ، أو أن يعهد بهم الى الخدم ، أو عزلهم في غرفة الأطفال أو حجرة التسلية . ويميل عادة أولئك الذين لم يختبروا هذه الحياة الى التعليق عليها مؤكدين العوامل الأكثر صخباً . فالمشاجرات تتم أمام الأطفال وعلى مسمع منهم ، وأنه لا يمكن أن تتوفر السرية في الأزمات ، كما أن العوز يحطم الهامش الضئيل للأمن المادي ويؤدي الى تبادل اللوم والغضب .

ولا يمكن القول أن لورانس مثل أى طفل ، لم يقاس من كل هذا . انما الأمر بالأحرى ، في مثل تلك الحياة ، هو أن المماناة وتوفير الراحة ، العوز العام ومحاولة علاجه على نطاق عام ، الشجار العلني وتسويته بشكل علني ، تعد كل هذه الأمور جزءا من حياة مستمرة تقضي بخيرها وشرها الى ارتباط متكامل . وتعلم لورانس من هذه التجربة أن الاحساس بالتدفق المستمر للعاطف والارتداد عنه كان دائما العملية الحيوية للحياة في كتاباته . وتركز فكرته عن الحياة التلقائية القريبة على هذا الأساس ، ولم يكن لديه أى اغراء ليجعل منها مثلا أعلى يسعى في طلب السعادة : فالأشياء بالغ القرب منه بالنسبة لأى شيء تجريدي للغاية . فضلا عن



إنه ثمة احساس هام بأن الأسرة العمالية وحلة اقتصادية تبادلية وواضحة وتتضمن في اطارها فوراً الحقوق والمسئوليات على السواء . ولا تنفصل العمليات المادية لاشباع الاحتياجات الانسانية عن العلاقات الشخصية ، ولم يتعلم لورانس من هذا أنه يجب تقبل هذه العمليات المادية فحسب ( وكان حازماً في هذا طوال حياته اللاحقة ، الى درجة أدهشت الأصدقاء ، الذين كانت هذه الأشياء بالنسبة لهم من مهمة الخدم بشكل طبيعي ) . بل تعلم أيضاً أن الحياة العامة يجب أن تقوم على أساس اتفاق بين علاقات العمل وبين العلاقات الشخصية : وهو مرة أخرى أمر كان متاحاً فقط كشيء تجريدي تماماً لأولئك الذين كان نموذجهم الأول للمجتمع الذي تلقوه في الأسرة يقوم على التدرج الطبقي والانفصال ويشتمل على عنصر الدفع في مقابل العمل ، وهو « العلاقة النقدية » عند كارليل . وكانت الانتقادات الفكرية للصناعية كنظام مدعومة ومجهزة بناء على ذلك بكل ما عرفه عن العلاقات الأولية . وليس عروفاً أن الفصول الأولى من رواية أبناء وعشاق هي على الفور إعادة خلق مذهلة لما تضمنته موجهة الى الضغوط الصناعية . وجاءه كل ما تعلمه بهذه الطريقة تقريباً عن طريق رؤيته التباين بين إنجلترا الزراعية والصناعية على السواء ، وتدعم هذا التباين بحكم أنه عاش على الحدود التي تفصل بينهما . ودرب حوامه على تقبل أزمة انجلترا الصناعية في الأسرة وخارجها في ال Breach وفي Haggis Farm . وعندما تحطمت الأسرة بموت والدته ، واحتل عالم الاجور والايارات مكان عالم الأسرة الصغير ، كان ذلك بمثابة موت شخص ، ومن هذا الوقت وما تلاه أصبح متفياً روحياً وفعالاً فيما بعد .

وكان الجسر الذي عبره في هروبه هو جسر عقلي بالمعنى الواسع . واستطاع أن يفسر مسلكه روحياً كما استطاع أن يسلكه فعلياً . وقد تأكد حديثاً بشكل قيم للغاية عن طريق ف . ر . ليفس أن الثقافة الاقليمية التي أتاحت له كانت أكثر ثراءً واثارة مما تستخلصه التقديرات المعتادة . فلم يكن المعبد ، وما ارتبط به من جماعات أدبية ، وجماعة المراهقين الذين استطاع أن يقرأ ويتحدث معهم لم تكن كل هذه « ارتباطات جادة مملّة » كما تعودت كليشيهات الراصد أن تصفها ، بل كانت ذات نشاط فعال وهام فضلاً عن اخلاصها . وان ما كان ينقصها من تنوع في مختلف طرق المعيشة ومن ارتباط بها توازن بدرجة كبيرة عن طريق مجرد تلك الجدية التي تعد مسألة أكبر وأدق كثيراً من الخوف منها الذي حول اللفظة الى إشارة للتحقير والهزء . ويجب ذكر أن تعليم لورانس الرسمي كان لا يكاد يذكر أيضاً .

تلك هي بالأجمال خلفية لورانس الموروثة من الأفكار والتجربة الاجتماعية . وينبغي فحص تفكيره التالى عن الجماعة ، الذى ورد فى قلب مناقشته للقيم الاجتماعية . ويرتكز هذا على ماهية المخاطرة الهامة التى قام بها للتنفذ الى الوعى : أى محاولة تحقيق ذلك المدى من الطاقة الانسانية الحية التى ضيق من مجالها وعرقلها النظام القائم . ويقدم أحد معتقداته فى عملياتها الفعلية .

« يمكن أن تعيش بطريقتين . فاما أن كل شيء يصدر عن العقل متدرجا الى اسفل ، أو أنه ينبع من القوة الابداعية Creative Quick التى تنطلق الى التفتح والازدهار . . وهذه القوة الخلاقة الحية هى بذاتها الحقيقة الخلاقة » (٩) (★)

وارتاد لورانس هذه « الحقيقة الخلاقة » ، لا باعتبارها فكرة ، بل فى عملياتها الفعلية .

« وتوجد قوة الذات العفوية الحيوية . ولا تحتاج لبذل أية محاولة لتتمدها كما يجب أن تدع محاولات الاختباء خلف الشمس » . (١٠)

وقوة الذات العفوية الحيوية هذه أساس الفردية عند كل كائن حي:

« تذكر أن نفس الانسان هى بمثابة شريعة بالنسبة لذاتها وليست بالنسبة له . ولا تبغى النفس الحية غير هدف واحد هو بلوغها مرحلة كمال وجودها . لكن هذا الارتقاء الى الوجود الكامل العفوى هو أصعب الأشياء على الإطلاق . . والشئ الوحيد الذى يعول عليه المرء فى الوصول الى ذاته هو ما يتوفر لديه من رغبة وباعث . لكن كلا الرغبة والباعث يتجهان الى السقوط فى التلقائية الآلية : السقوط من الواقع العفوى الى الواقع الخامد أو المادى . . ويجب أن تتجه جميع ألوان التعليم الى مقاومة هذا السقوط ، كما يجب أن تحافظ جميع الجهود التى نبذلها فى حياتنا بأسرها على الروح حرة وعفوية . . وينبغي ألا يتحدر نشاط ثابت محدد فلا يمكن أن يوجد هدف أعلى مثالى للحياة الانسانية . . ولا يمكن أن تفتح البراعم عنوة لرؤية ما سوف تكون عليه الزهرة . . فيجب إن تبسط الأوراق وتتضخم البراعم وتفتح ثم تظهر الزهرة . . وحتى بعد ذلك ، عندما تذبل الأزهار وتساقط الأوراق ، نظل بدون فهم وإدراك . ونحن نعرف أزهار اليوم ، غير أننا لا ندرك زهرة الغد فهى تقيم خارج مداركنا » . (١١)

---

(★) Quick of Self عند لورانس هى الجزء الميوى. السال من النفس . ويتجسم بالتلقائية والعفوية أيضا - للترجم .

لم يكتب لورانس شيئا أكثر أهمية من هذا ، على الرغم من أنه كتبه بطريقة مغايرة ، في غير هذا الموضوع ، مستخدما تعابير ومناهج مختلفة . ويمكن المخطر في أننا نتعرف سريعا جدا على هذا باعتباره « aurentian » (لير) « هذه القوقعة البهية المزخرفة للأنثى والشخصية » (١٢) التي يمكن أن تعد كتابات لورانس معبرة عنها . ونقبله أو نتفاهى عنه بدون انتباه حقيقي . لأنه من السهولة التامة فهمه كأمر تجریدی ، لكنه صعب للفحاسة بأية طريقة أكثر جوهرية وحيوية . ويتذكر المرء كولردج عند قراءة جميع كتابات لورانس التي من هذا الطراز ، وقد كانت تعابير كولردج تختلف أشد الاختلاف عن تعابير « ومع ذلك كان تأكيد هو نفس تأكيد لورانس بدرجة كبيرة للفحاسة : وهو تأكيد ، تم الاحساس به في شكل مجاری ، وانصب على الحفاظ على « نشاط الحياة العفوى » في مواجهة تلك الأنواع الصارمة من التصنيف والتجريد التي كان النظام الصناعي تجسيدا محمدا لها بشكل قوى جدا . وليس هذا الاحساس بالحياة نوعا من التعمية والاختفاء ، كما اعتبر في بعض الأحيان . إنما هو حكمة معينة ، وروح معين من التجبيل ، الذي لا ينكر على الفور « الالتزام الوضع الذي يجبر الطاقة الانسانية بأسرها على الدخول في منافسة لمجرد التملك فحسب » ، بل ينكر أيضا إعادة التوجيه التي تسيطر على هذه الطاقة تحولها الى مقولات جديدة ثابتة . وأنا أعتقد أنه يضع معيارا يمكن أن تتحلل في موافقتنا من أنفسنا ومن الكائنات الانسانية الأخرى ، ويمكن معرفته والتصرف عليه علينا من خلال التجربة ، ويجب أن تتخطى جميع المقترحات الاجتماعية مقياسا للحكم على ذاتها . ويمكن أن نراه كأمر إيجابي عند مفكرين متباعدين مثل تباعد بيرك وكوبيت وتباعد مورني ولورانس . ومن غير المحتمل الوصول الى نهاية متفق عليها في تفكيرنا ، بل انه من الصعوبة أن نعرف من أي مكان آخر . وعندما يكون الأمر على هذا النحو ، يصبح كل إثبات متجدد ذا قيمة .

وأدى هذا الإثبات - عند لورانس - الى اعلان مثير للاهتمام يؤمن بالديمقراطية ، لكن هذا الايمان بالديمقراطية كان مختلفا بالحرى عن الديمقراطية التي آمن بها مذهب المنفعة مثلا :

« وهكذا ندرك الهدف الأول العظيم للديمقراطية وهو أن كل انسان صوف يصبح هو نفسه تلقائيا - سيصير كل رجل هو نفسه وكل امرأة

---

(\*) نسبة الى لورانس - وتسمى هذه العبارة انطوائية لورانس والمخاللة على ذاته كما تتطوى القترمة على ما تحويه - الترجمة .

هي نفسها ، دون تدخل أى تساؤل عن المساواة أو عدم المساواة على الإطلاق ، ولن يحاول أى إنسان أن يحدد وجود أى رجل آخر ، أو أية امرأة أخرى » . (١٣)

ولا يشبه هذا ، للموهلة الأولى ، أى معنى من معاني الديمقراطية ، إنما يهتد نوعا من الفوضوية الرومانسية . ومع ذلك فهو يتضمن معنى أكثر من هذا من الناحية الجوهرية حتى لو بقى إطارا أوليا بدرجة كبيرة . ويجب أن ينصب السؤال الذى نوجهه الى أولئك الذين يمكنهم رفضه على عبارة « لن يحاول أى إنسان أن يقرر مصير أى رجل آخر » . ويجب أن نوجه السؤال لى شخص يمتنع فلسفة اجتماعية ونطلب منه الاجابة ، عما اذا كان يقبل هذا المبدأ أو ينكره . وقد بلغت بعض الحركات الاجتماعية البالغة السخاء مرحلة الفشل لأنها أنكرت هذا انكارا تاما . وهو نفس الأمر فى الواقع سواء تم مثل هذا لتقرير لمصير الكائنات الانسانية عن طريق التجريبات المتعلقة بالانتاج أو الخدمات أو المتعلقة بتمجيد الجنس أو اكتساب صفة المواطن الضالحي (١٤) . والحق أن « محاولة تقرير مصير أى إنسان آخر » هو الزام وضيع ومتجرف ، كما جزم لورانس .

ويرى لورانس أن الوهن الذى انتاب الحركات الاجتماعية الحديثة يلوح أنه يرجع الى اعتمادها فى جعلتها على افتراض « نشاط ثابت » ، للإنسان ، وأن « نشاط الحياة » حشر فى مثل عليا ثابتة ووجد أن هذا ، « يصدق بشكل مرعب على الديمقراطية الحديثة — على جميع المذاهب مثل الاشتراكية والاتجاه المحافظ والبلشفية والليبرالية والاتجاه الجمهورى والشيوعية . والمبدأ الوحيد الذى يحكم جميع المذاهب مبدأ متماثل وهو قياس مثال وحيد يستند الى من يحوز على الملكية . وتقول هذه المذاهب فى جعلتها حقا أن الإنسان يحقق ذاته تحقيقا تاما عندما يصيـم مالكا » . (١٤)

ويستخلص من هذا

« أن كل مناقشة لحيازة الملكية أو تأليها ، سواء أكانت ملكية فرد أو جماعة أو دولة ، لا تتملى أن تكون الآن خيانة مهلكة للذات التلقائية . فالملكية لا توجد الا لى تستعمل لا لامتلاك . فالملكية

(\*) أى أن التدخل فى شعور البشر ومحاولة تقييد وبردوم وتقرير مصيرهم مرفوض من جميع جوانبه سواء نادى به نظريات اجتماعية تتخذ من الاقتصاد منطلقا لها أو نظرية مرقية تتخذ من تقوى جنس ما تبريرا لتدخلها أو أى نظرية أخرى ، كان البشر يجب أن يعيشوا أحرارا من كل قيد — المترجم .

نوع من المرض الذي يصيب الروح .. وعندما لا تلج على البشر وتحكم فيهم الرغبة في الامتلاك ، أو الرغبة الموازية في حرمان الغير من امتلاكها ، وعندئذ فقط ، سوف تغمرنا الهجة في تسلمها للدولة . وطريقنا الى ملكية الدولة هو ... تبادل هزلي للألفاظ وليس بحثا عن الطرق» (١٥) .

ويقتررب لورانس في هذا اقترابا وثيقا من اشتراكية شخص مثل موريس ، ويمكن أن يوجد قدر ضئيل من الرغبة في أن لورانس وموريس أمكنهما أن يدركا على السواء الكثير مما اعتبر اشتراكية فيما بعد .

وينبع موقف لورانس تجاه مسألة المساواة من نفس مصدر الشعور . وكتب يقول :

« يعنى المجتمع وجود أناس يشتركون معا في معيشتهم . ويجب أن يتعايش الناس مع بعضهم ، ولكي يتعايشوا معا ، يجب أن يتوفر لديهم معيار محدد ، معيار مادي محدد . ويوجد هذا المعيار حيثما يتوفر المتوسط ، وحيثما تتوفر الاشتراكية والديمقراطية الحديثة . لأن الديمقراطية والاشتراكية تستندان الى مساواة الانسان التي هي المتوسط . وهذا سليم بقدر كاف طالما يمثل المتوسط الاحتياجات المادية الأساسية الحقيقية للبشرية التي نمر عليها ونتمسك بها مرة أخرى . ولا يوجد المجتمع ، أو الديمقراطية ، أو أية دولة أو جماعة سياسية من أجل الفرد ، ولا ينبغي أن يوجد أبدا من أجل الفرد ، إنما يوجد فقط لتدعيم المتوسط ، ولكي يجعل المعيشة المشتركة ممكنة : أى لتقديم التسهيلات اللازمة لكل انسان في كسائه وطعامه وحمايته نفسه وعلمه ونومه وصحبته ولعبه ، طبقا لاحتياجه كوحدة مشتركة ، أى باعتباره متوسطا . ويعتمد كل شيء يتجاوز ذلك الاحتياج المشترك على نفسه وحدها » (١٦) .

وفكرة المساواة هذه « سليمة بقدر كاف » . ومن ثم فعندما لا تصبح مسألة تختص بالاحتياجات المادية بل تتعلق بالكائنات الانسانية بأسرها .

« لا يمكننا القول بأن جميع البشر متساوون . ولا نستطيع القول أن  $a = b$  ، وأن البشر غير متساوين . ولا ينبغي علينا أن نعلم أن  $a + b = c$  . وأن انسانا واحدا يساوى غيره أو لا يساويه . وعندما أقف بذاتي الخالصة في حضرة شخص آخر ، فهل أدرك أنني في حضرة من يساويني أو يقل عني أو يفضلني ؟ لا أعلم ذلك . وعندما أقف مع شخص آخر يكون بذاته وأكون أنا نفسى بحق ، فعندئذ أدرك فقط بحضرة ما ، وأدرك الوجود الغريب للغيرية . فهناك أنا ، وهناك

كائن آخر . . . وليس هناك مقارنة أو تقدير . إنما يوجد هذا الاعتراف الغريب بالقيمة الحاضرة فحسب . قد أكون صبوراً أو غاضباً أو مغموماً بسبب حضور الغير . ولكن ما زال من غير الممكن إجراء المقارنة . ولا تحدث المقارنة إلا عندما يتفصل أحدهما عن كيانه الكامل ، ويسلخ في العالم الآلى المادى ، ومن ثم تبدأ فوراً المساواة وعدم المساواة » (١٧) .

ويلوح لى أن هذا أفضل ما قد كتب عن المساواة فى عصرنا . فلو لم يهتم بآى دفاع عن عدم المساواة المادية ، التى تم الدفاع عنها عادة فى واقع الامر . لكنه يستبعد من فكرة المساواة عنصر التجريد الآلى الذى تم الاحساس كثيراً بأنها تتضمنه . وربما لم يكن من الممكن أن يصدر تأكيدات العلاقات والارتباطات والاعتراف بـ « القيمة الحاضرة » وتقبلها ، إلا عن انسان قام بمغامرة لورانس المعينة الى الوعى . وينبغى علينا أن نتذكر التأكيد عندما يقع لورانس أحياناً ، تحت وطأة توترات متفاه ، فى موقف يماثل موقف كارليل فى فترة متأخرة من حياته حيث انصب تأكيدهم على الاعتراف بالكائنات « الأسمى » . والحاجة الى الانحناء والخضوع لها . وهذا « السعى والقوة » ، بعبارة كارليل ، هو دائماً احباط لنوع العلاقة التى وصفها هنا لورانس : أى الردة الفاشلة غير الصبورة الى محاولة « تقرير مصير الآخرين » . ويمكن أن يبين لنا لورانس ، بوضوح أكثر من أى شخص آخر ، أين الخطأ فى هذا .

لقد أشرت الى أنواع التوتر عند المنفى ، وينبغى أن يحظى هذا الجانب من عمل لورانس بالتركيز الأخير . ويسير فى اتجاهاته الأساسية فى إطار التراث الذى نفتى أثره ، والحق أنه يشترك فى الكثير مع اشتراكى مثل موريس للدرجة أنه يبدو من الصعب فى البداية أن نفهم لماذا لاح أن تأثيره يفضى الى اتجاهات أخرى . ويرجع أحد الأسباب ، كما قد ذكر ، الى أنه قد ابتدل وحول الى متمرّد رومانسى ، الى نمط من « الفرد الحر » . وبطبيعة الحال ثمة ما يكفى فى حياته وعلمه لجعل هذا الابتدال معقولاً . ومع ذلك لا يمكن تعضيد هذا الابتدال حقاً . ويجب علينا أن نتذكر فقط هذا :

« يصبح البشر أحراراً عندما يوجد لهم موطن يعيشون فيه ، وليس عندما يكونون ضالين أو هارين » (١٨) .

ويقول مرة ثانية :

« يكون البشر أحراراً عندما ينتمون الى جماعة حية عضوية مؤمنة ، وفعالة فى إنجاز بعض الأهداف غير المنجزة وربما غير المؤكدة » . (١٩)

لكن هذا من الناحية العملية كان صرخة منفي : صيحة انسان اراد أن ينتمى ومع ذلك رفض شروط الانتماء المتاحة له . وكان يجب أن يكون رفض لورانس قويا ، وان كان عليه أن يكون واضحا أبدا ، لدرجة أنه أدى الى نوع من الضعف تحقق تماما . وما زالت تراوده الرغبة فى رؤية حدوث تغيير فى المجتمع ، لكنه استطاع أن يستنتج أن :

« ان كل سعى لان يحدد سلفا عالما ماديا جديدا لا يضيف الا قشة أخرى أخيرة الى الحمولة التى قصمت ظهورا كثيرة للغاية . وإذا كان علينا أن نحافظ على ظهورنا من غير أن نتحطم ، فيجب أن نعهد الى الأرض بكل أنواع الملكية ، ونتعلم السير بدونها . وينبغى أن نتنحى جانبا . وعندما يتنحى جانبا الكثير من البشر فانهم يقفون فى عالم جديد ، عالم جديد للانسان قد آن له أن يأتى » (٢٠) .

وهذه هى نهاية قوس قزح ذلك الملحق لـ *Rananim* ، وهى إحدى المحاولات الإضافية فى سياق المحاولات التى استهدفت التخلص من المشاكل : وهى جماعة بديلة وضعت فى صورة مثالية مسواة آكانت البانتسوقراطية أو النيوهارمونى أو نقابة سانت جورج (★) . ويرى لورانس أن التغيير يجب أن يتم أولا فى الوجدان ، غير أن كل ما شهده تقريبا كان ينبغى أن يبين كم كان هذا الذى توصل اليه يطرح نفسه الى المقدمة . وعرف كل ما يتعلق بميليات التحقير والاذلال وعرف ، وان

(★) كانت إحدى روايات لورانس باسم « قوس قزح » وهو اراد تحقيق قوس قزح لى النفس البشرية وخلق الانسجام بين الواح والوان الجسد ، فقوس قزح يرمز الى التكامل النفسى والتكامل الجسمى . التكامل بين الفكر والمادة بين الروح والجسد لأنه رأى أن عقل الانسانية قد نما بأكثر مما ينبغى ولم يكن نماؤه الا على حساب جسدها وبذلك يجب أن يعرقل هذا النمو حتى يتحقق التوازن المنشود والـ *Rananim* صورة أخرى لمجتمعه المثالى الذى صوره فى كتاباته أما البانتسوقراطية *Pantisocracy* فهى نظام اجتماعى مثال يستهدف تطبيق المساواة التامة بين جميع افراده حتى يمكن قيام حكومة يشترك فيها الجميع . واشترك سودى وكورنر في الدعوة إليها وبدلاً الكثير من الجهد لاجراءها الى حين التنفيذ ولكن اختلافهما أحيط تحقيق هذه الدعوة ونيوهارمونى مدينة أمريكية بولاية انديانا ظهرت فى عام ١٨٦٤ عندما أصبحت مستقرا لطاقة دينية أسسها دوج راب فى ألمانيا مع نهاية القرن الثامن عشر . وبعد انقراضها هاجرت الى أمريكا فى عام ١٨٠٣ واستقر هناك . واشتغل معظم افرادها بالزراعة والنسيج والصنوعات الجلدية وكانت ملكيتهم مشتركة ولها ملبأءو الطاقة . ثم تنازل راب عن ممتلكاته الى روبرت أوين الذى استهدف تأسيس جماعة اشتراكية جذبت اهتمام العديد من العلماء المشهورين ولكن التنظيم الذى دعا اليه أوين فشل وغادر نيوهارمونى فى عام ١٨٢٨ . أما *Guild Of St. George* فهى عبارة عن نقابة أسسها راسكن بال يمتلكه من أجل تكوين حركة اجتماعية وصناعية نوذجية تشترى الأرض والصانع . وتقيم صناعة نمطية على أسس تافنية أو اشتراكية . ولكنها لم تستمر طويلا - المقترح .

لم يكن بشكل أفضل ، كيف كان الوعي والبيئة من تبطين ، وكم يتكلف حتى انسان غير عادي في تحقيق فراه اللاهت الممزق . وفي النهاية ثمة ما هو زائف في الطريقة التي حاول أن يسلكها ليفهم القضايا المادية عن القضايا الوجدانية ، لانه أتيحت له فرصة لأن يعرف ، والحق أنه تعلم ؛ كم كانت هذه القضايا بالغة التشابك . وليس الأمر هو عود الى المجادلة البالية عن أية ظروف لها الأولوية . انما المسألة هي أن الضغوط في حقيقة الأمر ، والاستجابات التي تخلق ضغوطا جديدة ، تتشكل في عملية متكاملة ؛ حيث « توجد هناك » ولست في حاجة لأن تخطأما . كما أنه لا مبرر لمحاولات الاختباء خلف الشمس » . سعي لورانس لتبرير وتعميم منغاه الضروري ، وأن يضفي عليه مظهر الحرية . وكان فصله بين القضايا المادية والقضايا المتعلقة بالوعي يمسائل حالته المؤقتة . وبعد نوعا من ضيق الأفق بالمعنى المحدد . وان بذل الجهد لفصل الاحتياجات المادية ، وطرق مواجهتها ، عن الهدف الانساني وتطور الوجود والعلاقات والارتباطات ؛ هو ذاته الانفصال شبه الحضري « للعمل » و « الحياة » الذي كان أكثر الاستجابات شيوعا تجاه مصاعب التصنيع . ولا يرجع الأمر الى أن القضايا المرتبطة بالوعي ينبغي أن تنحى جانبا بينما تطلب الغايات المادية . انما يرجع الى أن العملية متكاملة ، ولذلك يجب أن يكون التغيير متكاملًا : متكاملًا في التصور ، ومشاركًا في الجهد ولن تخلق « الجماعة الحية العضوية ، المؤمنة » بتجنيتها جانبا ، على الرغم من أن الجهد الذي يبذل نحوها بطريق الوعي يعادل في أهميته على الأقل الجهد المادي . وتكمن مأساة لورانس ، والطفل الذي ولد في أحضان الطبقة العاملة ، في أنه لم يعيش لكي يعود الى ذياره . فضلا عن أنها مأساة عامة للغاية في وقوعها لكي تعفيه من قسوة القاء اللوم على شخصيته .

وتبقى الجراحة في النفاذ الى الوعي ، باعتبارها عملا استوعب الحياة بقدر كاف . وقرب نهاية حياته ، عندما زار ثانية أماكن التمدن حيث كانت ضغوط الاتجاه الصناعي جلية تماما وشديدة الوضوح ، فاته صاغ ، كاستجابة إبداعية ؛ الإحساس بالعلاقات المباشرة التي أوعزت اليه برواية عشاق الليدي تشاترلي والتي ارتادها من قبل في « قوس قزح » The Rainbow و Women in love و St. Mawr . ولم تكن هذه الرواية التي بلغتها ريادته في مكونات الطاقة الانسانية هذه التي أنكرها « الالتزام الوضيق » ، والتي يجب مع ذلك أن تطيح به . ومن الهام بدرجة كبيرة تأكيد أن ريادة لورانس للتجربة الجنسية تمت دائما في هذا السياق : وان عزل هذه الريادة ، كما كان مغريا لبعض قرائه أن يفعلوا ، لا يعد



اساءة. فهم للورانس فحسب بل يعرضه لثأنة عانى منها طيلة حياته بشكل قاضح . « هذا الذى نحن عليه يجب أن نكف عنه ، حتى تتحول الى كيان آخر » (٢١) : وكان هذا هو التاكيد الذى أبرزه فى كل مكان . وكما أن استرداد الروح الانسانية من الالزام الوضعى للاتجاه الصناعى يجب أن يكمن فى استرداد « الحقيقة الابداعية ، التلقائية الحية الفعلية ذاتها » ، فكذلك يعتمد هذا الاسترجاع على الطرق التى يمكن أن تفهم بها هذه الحقيقة الابداعية على الفور :

« منبع الحياة والمعرفة جميعهما فى الرجل والمرأة ، ومنبع كل كائن حى فى تبادلها واجتماعها وامتزاجها حقا » (٢٢) . ولا يرجع ذلك الى أن التجربة الجنسية هى « الإجابة » على الاتجاه الصناعى ، أو على طرائقه فى التفكير والشعور . انما على نقض ذلك ، يرى لورانس أن سموم « الالزام الوضعى » قد امتدت الى هذا . ويقدم عرضه الشامل البالغ الوضوح لهذا فى مقالته عن جالزورثى حيث سخر من قضية PA-ASSION \* وما ارتبط بها من تشويش ، كبديل للتاكيد على المال أو الملكية التى تتبع من البشر الذين « يهون فقط النواحي الاجتماعية والمادية » . وفكرة الجنس كمجال احتياطي للشعور أو كوسيلة بيرونية ( نسبة الى بيرون ) للتمرد على تقاليد المال والملكية ( كما لو كان فورسايت يتحول الى ضد نفسه ) فكرة كريهة تماما عند لورانس . والبشر الذى يعملون بهذه الطريقة « يشبهون بقية ثوار الطبقة الوسطى الحديثة ، فهم لا يتمردون على الاطلاق ، لأنهم مجرد كائنات اجتماعية تسلك سلوكا غير اجتماعى » (٢٣) . ويرى لورانس أن المعنى الحقيقى للجنس هو أنه « يشمل مجموع الكائن الانسانى » . وليس البديل للالزام الوضعى فى المنافسة من أجل المال والملكية هو المغامرة الجنسية ولا التاكيد الجنىسى الممكن ، انما هو مرة أخرى عودة الى النفس الحيوية التلقائية التى يمكن أن تنمو فيها جميع العلاقات ، ومن بينها جميع العلاقات الجنسية . وان التاكيد النهائى الذى تؤكد وتزيده وضوحا كل ريدات لورانس المقنعة فى النفس الحيوية التلقائية ، يتمثل فى نقده للحضارة الصناعية :

« لو كانت حضارتنا قد علمتنا فقط . . كيف نصون نيران الجنس نقية ومشتعلة ، خفاقة أو متاججة أو ملتهبة بجميع درجاتها المتباينة فى القوة والايصال ، لكان علينا جميعا أن نعيش حياتنا بأسرها عاشقين ،

---

(\*) تكرر حرف «a» من هذه اللفظة لا يغير من معناها انما يجعل نطقها يختلف بعض الشيء وبذلك تقترب من أصلها اللاتينى الذى يعنى الآلام - للترجم .

وذلك يعنى أننا نكون متوقدين وممثلين حماسة لكل أنواع الطرق ومن أجل جميع أنواع الأشياء » (٢٤) .

ويقول مرة أخرى موجزا بقدر كاف كل ألوان الجراة فى النفاذ الى الوعى :

« لقد كادت حضارتنا أن تدمر التدفق الطبيعى للتعاطف العادى بين الرجال بعضهم وبعض وبين الرجال والنساء » وان هذا ما أريد أن أعيده الى الحياة » (٢٥) .

٥٠٠. تاونى

R. H. TAWNEY

ان مؤلف الدين وصعود الرأسمالية مؤرخ محترف ؛ يخضع من فوره لأنواع من النظام والتحديد لم يراعها انبياء القرن التاسع عشر ونقاده . ومع ذلك يلوح من الحقيقى أن الصمل الذى قدمته مدرسة بأسرها من المؤرخين الاقتصاديين والاجتماعيين فى قرننا قد اتجه فى جوهره الى الفحص المفصل للأحكام العامة التى ورثوها من القرن التاسع عشر . لقد اتجهت أبحاثهم المتخصصة الى التفاصيل فور تسلمهم المجلد والى تفكيح هذه التفاصيل فى بعض الأحيان .

وربما كان تاونى - أكثر وضوحا من أى مؤرخ آخر فى هذا القرن - لا يبدأ عمله من المجلد العام الذى وصل اليه ( لأنه من الصعوبة أن يكون هذا سمة مميزة ) بقدر ما يندؤه من الأحكام والتساؤلات المتوارثة . وليس من العسير أن تميز تأثير رصكن وأرنولد بوجه خاص عليه ، ويكمن وراء هذا التأثير ، كما رأينا ، تراث القرن التاسع عشر بأسره . وعمل مثل الدين وصعود الرأسمالية يبين بوضوح كبير الفارق بين المؤرخ المحترف والناقد العام . ومع ذلك ، لو قارناه بعمل مثل محاورات سوزى ، التى تقترب من القمة فى التقليد Tradition لا نلاحظ الكسب فحسب فيما أنجز من عرض مفصل عبر تأكيد اتسم بالثقت - إنما نلاحظ أيضا فى المجال الخلقى الاستمرار . هذا الابرار للمجالات الأخلاقية هو الخاصية البالغة الاهمية والمعتمدة لعمل تاونى . وليس صدفة أن ينجز بالإضافة الى استقصاءاته التاريخية الظاهرية هذين المؤلفين المسماة و Acquisitive Society : وهما مؤلفان مدعيان من الناحية التاريخية بكل تأكيد ، وإن كانا مدعين أيضا بتلك السمات الخاصة التى تتعلق بالتجربة الشخصية والأخلاق المؤكدة والتى تدخلهما فى اطار تصنيفات المساجلة التقليدية العظيمة . وأهمية تاونى ترجع

الى أنه ناقد اجتماعي (tradition) وكاتب أخلاقي ، ويضيف الى قيامه بهاتين المهمتين الاستعداد الخاص لمؤرخ محترف .

وبعد كتابا المساواة و Acquisitive society مساهمتين هامتين اضيفتا الى التقليد Tradition . ومؤلف المساواة أكثر أهمية ، وإن كان الكتاب الثانى هو إعادة تقدير وتقويم رائعة لقضية تقليدية . ويمكن أن يتضح التأكيد المتضمن فى كلا الكتابين بجملة من الفصل الثانى من كتاب Acquisitive Society

« طالما أن البشر هم أنفسهم ، فلا يستطيع مجتمع فقير أن يحرم فقره المدقع من أن يجد نظاما سليما للحياة ، ولا يتمكن مجتمع ثرى من أن يفنيه فراؤه الفاحش عن الحاجة الى السعى وراء هذا النظام » (١) .  
والتحلى النابع من موقف كهذا هو تحد جذرى ، كما هو الحال دائما :

والمصهران الهامان بدرجة عظيمة فى The Acquisitive Society هما المناقشة العامة للتغيرات التى تطرأ على النظرية الاجتماعية وتحليل فكرة الاتجاه الصناعى . وأوجز العنصر الأول بهذه الطريقة :

« كان الفارق بين إنجلترا فى عهد شكسبير ، التى ما زالت تراثها أشباح العصور الوسطى ، وبين إنجلترا التى انبثقت فى عام ١٧٠٠ من النزائلات العنيفة للجيلين الأخيرين ، كان هو فارق النظرية السياسية والاجتماعية أكثر من كونه فارق التدابير السياسية والدستورية . . . ولم تتغير الحقائق تغييرا عميقا فحسب ، بل تغيرت أيضا العقول التى امتدحتها . وتمثلت المحصلة الطبيعية لتنازل السلطات التى ناصرت وأيدت ، وإن يكن بشكل ناقص ، الغرض المشترك فى التنظيم الاجتماعى تبثلت فى الزوال التدريجى لفكرة الغرض ذاتها من الفكر الاجتماعى . وتبوت فكرة الآلية مكانها فى القرن الثامن عشر . والمفهوم الذى يرى أن البشر يلتزم شملهم معا ، والذى يرى أن البشرية بأسرها تتحد مع الله ، عن طريق الالتزامات المتبادلة التى تنبثق من الارتباط بفاية مشتركة ، فإن هذا المفهوم كف عن أن تكون له فاعلية على عقول البشر » (٢) .

والى هذا الحد فإن جوهر هذه الحجة قد يكون مألوفاً عند سوزى أو كولريج أو ارنولد ، كما أنه أيضا التربة المعدة المجهزة لاحتياجات ببرك البليغة . بيد أن تاونى يواصل حجته بتقدير الليبرالية الجديدة التى من الممكن أن تكون مستحيلة عندئذ :

« ان النفور الحديث من الطغيان الاقتصادى يتضمن استعدادا لاعتبار الكتاب الذين يقفون على عتبة عصر الصناعة الرأسمالية رسلا للمذهب المادى. المبتذل ، الذى يمكن أن يضحي بكل أمل انساني لكي يلحق بالأغنياء . ولا يمكن لآى تفسير أن يكون أكثر تضليلا من هذا . وكان العدو الكبير للمعصر هو الاحتكار ، وان صيحة المعركة التى صاحبت حركة التنوير فى مسيرتها ضد هذا العلم تمثلت فى إلغاء الامتيازات ، وتجسد مثلها الأعلى فى مجتمع يستطيع فيه كل انسان أن يصل متحررا الى توفير الفرص الاقتصادية التى يستفيد منها ويستمتع بالثروة التى خلقها بجهوده . وعبرت تلك المدرسة الفكرية عن كل ، أو تقريبا كل ، ما كان كريما وذكيا فى عقل المعصر . وكانت ذات طابع فردى ، لا لأنها قاومت الاثرىاء باعتبارهم الغاية الأساسية التى يسعى اليها الانسان بل لأنها تبنيت باحساس راق بالكرامة الانسانية ورغبت فى أنه ينبغي أن يكون البشر أحرارا لكي يجدوا أنفسهم » (٣) .

ويرى تاوانى أن حركتى التنوير والليبرالية كانتا ضرورتين تماما . لكن نظريتهما ؛ من الوجهة التاريخية « تبلورتا ... بينما كان لا يزال النظام الصناعى الجديد فتيا وآثاره غير معلومة ، » اما فردية القرن التاسع عشر التى أعقبت هذا التراث فتختلف عن هذه الحالة :

« يلوح انها تكرار عبارات عصر زفر آخر انفاسه مع ولادة تلك العبارات . ويقعل ذلك دون معرفة بها . وطالما أنه قد اخترعها الأساتذة العظام ، فقد غير الطوفان وجه المجتمع الاقتصادى وجعلها تزيد قليلا عن كونها عبارات » (٤) .

وحملت الأفكار التحررية القديمة بلا نقد الى مجتمع جديد حيث أصبحت عقائد :

« وخلف نظريتها السياسية ، والسلوك العملى الذى يستمر دائما فى التمييز عن النظرية طويلا بعد أن يفقد عالم الفكر ثقته فيها ، يمكن قبول الحقوق المطلقة فى الملكية وفى الحرية الاقتصادية كمحور لا ريب فيه للتنظيم الاجتماعى » (٥) .

وتعد حجة تاوانى اللاحقة كلها نقدا لهذه العقائد . وينتقد « الحق المطلق فى الملكية » بنفس العبارات التى يستخلصها رومانسى محافظ بدرجة كبيرة : فيعتبر حق الملكية متوقفا على الالتزام بتأدية الخدمات . بيد أنه أقل دموعا حيث أن فرض هذا المبدأ على أصحاب الملكية الحاليين سيؤدى قدرا معقولا من التغيير . واضطر بالأحرى الى الدفاع عن

الاشتراكية باعتبارها الوسيلة الوحيدة المتميزة لاسترجاع فكرة الملكية الاجتماعية وتطبيقها . وهذا المبدأ أساس جميع توصياته الهامة .

ويعد نقده للعقيدة الأخرى أى الحرية الاقتصادية نقدا اشتراكيا فى طبيعته أيضا . غير أنه يمزج هذا بنقد « الصناعية » الذى يجب أن يعتبر ، فى هذا الوقت ، نقدا جذريا لكثير من السياسة الاشتراكية . ويرتكز نقد « الصناعية » بدرجة كبيرة على رسكن وأرنولد ، وورد معظمه فى تعبيراتهما الدقيقة . ويعتبر الصناعية تميمة Fetish

أى المبالغة فى أحد الوسائل الضرورية لتدعيم المجتمع وصيائنه بغاية أساسية مهيمنة . ويقارنها بالتميمة العسكرية البروسية ، ويسمر قائلا :

« لا تعد الصناعية السمة الضرورية لمجتمع متطور اقتصاديا أكثر مما تعد العسكرية سمة ضرورية لأمة تحتفظ بقوى عسكرية .. ولا يمكن جوهر الصناعية فى إحدى الطرق المينة التى تسلكها الصناعة إنما يمكن فى تقدير معين لأهمية الصناعة ، حيث ينتهى بها الأمر الى اعتبارها الشيء الوحيد الهام على الإطلاق ، لدرجة أنها ارتقت من الموضع الثانوى الذى ينبغى أن تشغله وسط المناشط والمنافع الانسانية الى أن أصبحت المعيار الذى يحكم به على جميع المناشط والمنافع الأخرى » (٦) .

وكتب The Acquisitive Society عام ١٩٢١ ، وهو مقياس لما حظيت به هذه السمة من بصيرة ( مثلما هو دلالة على ذلك « السلوك العملى الذى يواصل تعبيره عن النظرية طويلا بعد أن يدحضها عالم الفكر » ) لدرجة أن الأمثلة التى يقدمها تاوانى لهذا « الضلال » ينبغى أن تلاثم بدرجة مذهلة للغاية الممارسة العملية التى اضطلع بها الحزبان السياسيان الهامان عندنا ، لفترة جيل بأسره بعد ذلك :

« عندما يصرح وزير دولة أن عظمة هذا البلد تتوقف على حجم صادراته ، لدرجة أن فرنسا التى تصدر بدرجة أقل مما تصدر وإن اتجلترا فى عهد اليزابت التى لم تصدر شيئا تقريبا ، من المفترض أن يرثى لحالتيهما باعتبارهما فى مرتبة أدنى من الناحية الحضارية أى الصناعية . وهذا هو الخلط بين قدر ضئيل من الحياة وبين الحياة بأسرها .. وعندما تصبح الصحافة قائلة ان الشيء الوحيد المتطلب لتحويل هذه الجزيرة الى اركاديا (★) أخرى هو القوة الانتاجية والمزيد

(★) منطقة جبلية ببلاد اليونان يقطنها أناس يعيشون حياة رعوية بسيطة تتميز بالقناعة والرضى وتسير بشكل عام الى أية منطقة تسودها البساطة والاستقرار فى المعيشة بعيدا عن أية منطحات أو قلاقل - للترجم .

من القوة الانتاجية ، ولا زال هو المزيد من القوة الانتاجية ، أى الصناعية .  
انما هو خلط الوسائل بالغايات ، (٧) .

وسوف يمكن أن نلاحظ ما يدين به تاوئي لارنولد ، كما نلاحظ أيضا  
فى مثال آخر ما يدين به لرسكن . « يمكن أن توجه كذلك الى هذا العدد  
الكبير الذى يصيح الآن قائلا ، « انتجوا ! انتجوا ! » سؤالا واحدا بسيطا  
هو : « ما الذى ننتجه ؟ » هل ننتج الطعام ، الكساء ، الماوى ، الفن ،  
المعرفة ؟ وبكل الوسائل ؟ لكن اذا كانت الأمة تحظى بهذه الأشياء وهى  
مزودة بها وان كان بدرجة قليلة ألا يكون من الأفضل وقف انتاج أشياء  
أخرى كثيرة ومفيدة وهى تملأ نوافذ الحوانيت فى شارع ريجنت ؟ ...  
وماذا يمكن أن يكون أكثر طيشا واستهتارا من الحث على ضرورة زيادة  
القوة الانتاجية ، اذا أسى استعمال بعض القوة الانتاجية التى توجد  
أنفا ؟ (٨) .

وترتكز هذه الملاحظة جزئيا على الاستجابة التقليدية لرفض Illth  
التي كان من الممكن أن يوافق عليها رسكن وموريس . غير أن تاوئي  
يدفع الججة الى مرحلة هامة . فافتقاد الهدف فى المجتمع لا يشوه الجهد  
الانسانى فحسب ، انما يشوهه أيضا وجود عدم المساواة والموافقة عليها .  
وانه فى عام ١٩٢٩ شغل تاوئي نفسه بهذه المشكلة الأخيرة فى المحاضرات  
التي نشرت فى كتاب المساواة .

وهنا ، يتخذ تاوئي من ارنولد مرة أخرى نقطة بداية ، لكنه يوسع  
كما فعل من قبل الملاحظة الأخلاقية الى مجادلة تفصيلية وعملية . وهو  
ينطلق أساسا من قيام الأزمة الاقتصادية ويستخلص أن الجهود التى  
تبذل للتغلب على هذه الازمة بشكل دائم لم تحقق شيئا على نحو سليم  
بحكم وجود عدم المساواة الاجتماعية . ويثير الانتباه الى الاندهاش الذى  
يبدية الراصدون الأجانب عند التأكيد على الوضع الطبقي فى انجلترا ،  
ويستمر قائلا :

« يقول الراصدون يوجد هنا أولئك الذين تعوزهم ثقافة مشتركة  
أكثر من أية أمة أخرى ، لأنهم يعتمدون أكثر من غيرهم على نظام اقتصادى  
يشتمل فى كل منعطف على فهم متبادل وتعاون متصل ، ويمتلكون أكثر  
من غيرهم نتيجة لتاريخهم المواد التى ينبغى أن تلهم تلك الثقافة  
المشتركة . وبمزل عن الرغبة فيها ، لا يلوح أنهم يرغبون فى أى شيء  
غيرها » (٩) .

ويتشيبث بأن الأسس المتعلقة بثقافة مشتركة هى أسس اقتصادية ،

وتتشرط وجود درجة كبيرة من المساواة . غير أن إثارة مسألة المساواة في إنجلترا يعني أن تجاهه فوراً « أصسوات مقبضة واندفاعات مقبلة ومهيرة » . ولن يقال للسائل على الفور ان هذه النظرية سامة ومؤذية ومتعذرة فحسب ، بل انها « محالة علمياً » على أية حال . ويستمر تاوولي قائلاً :

« من البين أن لفظة « مساواة » تتضمن أكثر من معنى وان نشأة المجادلات المتعلقة بها ترجع جزئياً على الأقل الى أن المصطلح ذاته استخدم بتضمينات مغايرة . . . فمن ناحية يمكنها أن تؤكد أن البشر في عمومهم متشابهون كثيراً في السجايا الاخلاقية التي تتصل بالذكاء التي وهبتها لهم الطبيعة . ومن ناحية أخرى يمكنها أن تجزم بأنه ، بينما يختلف البشر اختلافاً عميقاً كأفراد في القدرة العقلية والصفات الاخلاقية ، فهم جذيرون أيضاً بالتقدير والاحترام بصفتهم كائنات انسانية . . . وإذا أخذنا المعنى الأول ، فإن الجزم بالمساواة الانسانية لا يمكن النود عنه بوضوح . . . ومع ذلك فإن قبول هذه النتيجة يؤدي الى وجود ثغرة في النظريات التي تنبذ عن المساواة أقل مما افترض أحياناً ، لأنه نادراً ما قامت تلك النظريات على أساس انكارها . . . وعندما يصطلم الراصدون من البلاد التابعة أو من الاقطار الأجنبية بعدم المساواة باعتبارها إحدى السمات الخاصة والبارزة للحياة الاجتماعية الانجليزية ، فهم لا يقصدون أن الاختلاف في المساواة الشخصية أقل أهمية في الاقطار الأخرى منها في إنجلترا . وعلى عكس ذلك فهم يقصدون أنها أكثر أهمية ، وتنتج في إنجلترا الى أن تتخفى أو تنمحي وراء الاختلافات في الملكية والدخل ، ووراء الواجهة المثقنة الشاملة لمجتمع يلوح أنه مدرج هرمياً في طبقة تلو الأخرى اذا قورن بمجتمعهم » (١٠) .

ومع ذلك لا تزال المجادلة عن المساواة مستمرة بشكل عادي في إنجلترا كان القضية هي المساواة المطلقة في الصفات الاخلاقية والمقدرة . وفي الواقع على أية حال فإن :

« المساواة التي يؤكد كل هؤلاء المفكرين أنها مرغوبة ليست مساواة في القدرة والكفاءة ، بل مساواة في الظروف ، والنظم الاجتماعية وطريقة الحياة . وعدم المساواة التي يأسفون عليها ليست عدم مساواة في المواهب الشخصية ، بل في الظروف الاجتماعية والاقتصادية . وهم يزعمون أنه طالما أن البشر هم البشر فإن النظم الاجتماعية - أي حقوق الملكية وتنظيم الصناعة ونظام الصحة العامة والتعليم العام - ينبغي أن تخطط في حدود ما هو ممكن لكي تؤكد وتدعم ، لا الفروق الطبقيّة التي



تفصل بين البشر ، بل الصفات الانسانية المشتركة التي تجمع  
شمليهم (١١) .

ويضيف تاوئي حجتين أخريتين . أولاها هي أنه لا يجب رفض  
المساواة على أساس أن الكائنات الانسانية تختلف في احتياجاتها :  
« فلا تعنى المساواة في تقديم المستلزمات المطابقة في تقديمها » ، واني  
أرى أن الحجة الثانية ذات أهمية عظمى وأنه :

« لكي تبرر أنواع عدم المساواة في الظروف والفرص بالرجوع إلى  
الاختلافات في المساواة الشخصية ، فمن الضروري . . ايضاح أن  
الاختلافات المشار إليها تتناسب مع هذه الأنواع من عدم المساواة » (١٢) .

ولا تعد هذه حجة ضد منح النساء حق الانتخاب حيث انهن أضعف  
جسدياً من الرجال ، ولا تعد حجة تناصر الرق حيث أن الرجال يختلفون  
في الذكاء . فضلاً عن أنها ليست حجة تشايح عدم المساواة الاقتصادية  
حيث أن كل أم تعرف أن أطفالها غير متساوين ، ويمكن أن يسأل عندئذ  
« عما إذا كانت عادة الأمهات أن تولي عناية فائقة لمن هو أقوى وتهمل من  
هو أضعف » . ولا تعتبر في النهاية حجة في صالح عدم المساواة التي  
تقدمها « القوانين الاقتصادية » ، فهذه « القوانين » متعلقة بالظروف  
والنظم الاجتماعية ، التي تحددها « القيم والامتيازات والمصالح والمثل  
العليا التي تتحكم في أية لحظة في مجتمع معين » .

وخصص تاوئي جزءاً كبيراً مما تبقى من كتاب المساواة لمناصرة  
أنواع العلاج المحددة التي يراها ، وبوجه خاص توسيع الخدمات  
الاجتماعية ، وتحويل الصناعة إلى وظيفة اجتماعية مع مراعاة أوضاع  
المهنة ومعاييرها . ومن الصعب ألا تتفق مع ما تقدمه حججه من أموز  
انسانية ، لكنه من الصعب أيضاً ألا تشمر ، كما في كثير مما كتب في  
هذا التراث ، أنه على الرغم من الاعتراف بما أسماه تاوئي بـ « الأسد  
في الطريق » (★) ، فثمة أمل مع ذلك في أنه يمكن الوصول إلى نهاية  
الطريق بفضل حماية كلاً من الأسد والمسافر إلى انسانية مشتركة . وهذا  
الموقف عند تاوئي ، وهو من أنبل الرجال في جيله ، معتاد بشكل واضح ،  
وتخضع عدم المساواة والعذاب الذي يمكن تجنبه في المجتمع المعاصر  
لاختيار أخلاقي « بينما البشر هم البشر » ، وعندما يتم الاختيار ، فهو  
يعد عندئذ فقط مسألة تنظيم مقصود وجهه جماعي . وكما يقول في

---

(★) The Lion in The Path مثل الإنجليزي يعنى توم وجود عقبة - المترجم .

استعارة أخرى « عندما ترحل الآلهة الزائفة ، يتوفر بعض الأمل على الأقل في الوصول الى ما هو حقيقي » . وفوق كل شيء فإن تاوني طارد صبور للأرواح الشريرة ، ويواجه الآلهة الزائفة بالسخرية ، وفي أثناء ذلك يلجأ الى المحل متخطيا إياهم ، ومستخدمها بهجة الانسانية الواثقة . ومع ذلك فإن السخرية مزعجة أحيانا ، على الرغم من أنها تصلح لتوضيح معظم الروعة التي تضمنت في كتابته :

« لا تعد أمة متحضرة لأن حفنة من أفرادها ينجحون في نيل مبالغ ضخمة من المال ويوفقون في تحريض زملائهم على أن كارثة سوف تقع إذا لم ينالوها ، بأكثر مما كانت (داهومى) متحضرة لأن ملكها امتلك عرشا من الذهب ونجيشا من الارقاء ، أو تعد أكثر تحضرا من أرض يهوذا لأن سليمان اقتنى ألف زوجة وجلب حيوانات القرد وطيور الطائوس وأحاط عبادة ميلوخ Moloch وعشثروت (★★) بشعائر مؤثرة » (١٣) .

وتتميز مؤلفاته العامة تميزا تاما بهذه الطريقة ، وتولد أحيانا الاحساس بالمزج المزعج بين الحجة والزخارف البراقة المظهرية . ويرتاب المرء في أن السخرية هي مسألة دفاعية ، كما كانت عند ارنولد والتي يستعملها منه في جوهرها . وهي ليست مجرد حيلة أدبية يلجأ اليها من أجل قبولها بروح راضية وهو ما يشعر بعض الانجليز أنه ملقى على عاتقهم عندما يخالفون طبيعة مجتمعهم واستعداداته . ولا يستطيع المرء أن ينمى الاحساس بأنها أيضا حيلة لتخفيض حدة التوتر ، عندما يكون التوتر ضروريا على أية حال . إنما هي نوع خاص من التقدير للمعارضة المتوقعة وإن كانت بطبيعة الحال دون مستوى التقدير في جوهرها . وأى مؤمن بالله لن يتأثر بالثلميجات الباسمة التي يقدمها المبشر مشيرا الى الاسم الحقيقي لله هو ميمبو جيمبو Mumbo Jumbo (★) ، ومن المحتمل أن كل ما يفعله هو أن يرد التحية فقط . وطريقة تاوني في مواجهة كبار الكهنة مزعجة ، ويلوح أنه يشعر ، كما شعر أرنولد ، أنهم من نوعه ،

(★★) ميلوخ - أحد الآلهة السامية وهو اله النار كان يقدم اليه الأيكار من الأطفال كوربانا . وتقول التوراة ان الرب حذر موسى من تقديم ذريتهم اليه ونهر سليمان عن بناء معبد له . وميلوخ تحريف للفظه المبرانية Melech التي تعنى الملك . ويرمز الآن الى قوة الشر التي تتطلب التضحية مثل الحرب وعشثروت الهة سامية للخصب والحب والجنس ، كثرت الإشارة اليها في التوراة وذكرتها ملحمة جلجامش البابلية باعتبارها الهة الطاقة الجنسية . واشتهرت بين الشعوب السامية أكثر من غيرها من الآلهة - التفرج .

(★) منم بالغ الضخامة عبدته بعض القبائل الافريقية وهو اله خرافى يستخدم كوسيلة لاتارة الحرف وغرض الولاء والطاعة - التبرجم .

وسوف يفهمون لغته : واذا لم يفهموها ، فليس عليه الا أن يكرر قوله ، ويتعارض هذا المشهد بشكل مقلق وغير موات مع طريقة تاوئي في الحديث المباشر مع غيرهم : فالعرض الراسخ لحجته التي ترى أن المجتمع المعاصر سوف ينتقل فقط من أزمة اقتصادية الى أخرى ما لم يغير كلا من قيمه والنظام الذي يجسده ، وتحتل هذه الطريقة في العرض ، لحسن الحظ ، المحجم الأساسي من مؤلفه .

وسارت مناقشة « المساواة والثقافة » ، ومن الواضح أنها هامة . في كلا الاتجاهين ، لكن يمكننا بانصاف أن نحذف حيوانات القسود وطيور الطاووس . وموقفه من البداية موقف تقليدي :

« والأمر الهام بالنسبة للمجتمع هو أن يقل ما لديه من صفات وخصائص عن ماهية ممتلكاته وكيفية استخدامها . ويعد متحضرا بقدر ما يوجه مسئلكه التقدير العادل للغايات الروحية ، وبالدرجة التي يستخدم بها موارد ثروته المادية لتعزيز كرامة وتهذيب انكائنات الانسانية الفردية المكونة له » (١٤) .

والى هذا الحد فان تاوئي يقول ما يمكن أن يوافق عليه كولردج أو رسكن . بيد أنه يواصل كلامه :

« وان التباينات الصارخة في الثراء والقوة والولاء غير المميز للنظم الاجتماعية التي تمضد وتقوى مثل هذه التباينات ، لا تعزز بلوغ مثل هذه انفايات ، بل تحيظها » (١٥) .

وهذا الاعتراف الجديد عادل وجاء في حينه . وكان اهتمام تاوئي بالدفاع عن الثقافة ضد الاتجاه الصناعي أقل من اهتمامه بتكوين « ثقافة مشتركة » . والاعتراض الأساسي على هذا هو الاعتراض ذو الدلالة التعبيرية العامة الذي قدمه تليف بيل Clive Bell : فالثقافة تعتمد على معايير ترتكز هذه بدورها على اقلية مثقفة ، لا تتواءم مع طلب المساواة ، الذي يمكن أن يعني مجرد تسوية للأوضاع لا تحقق شيئا ذا بال .

واجابة تاوئي على هذا الاعتراض مدعاة للاهتمام ، رغم أنه من الشاق الشعور بأنه يتصدى لمشكلة « التسوية » بأكثر من حيلة جانبية في الحجة . وليس من الملائم هنا تبني أن انجلترا قد توفرت فيها أنفا « مساواة تامة في القانون والنظام » ، وأن هذا ما تم استحسانه على نطاق عام . فهو يلحظ بحق :

• ان جميع الأشباح التي تنخفي في أشكال زائفة لا تعد من الأمور الجوهريّة أيضا ، وإذا كان التساوى يؤسف أو لا يؤسف له فهو يترتب في نهاية المطاف على ما تمت تسويته « (١٦) »

وعلى أية حال فإن هذه الحجة تختص بوضع معايير متساوية ، ولم يكن لدى تاوونى شيء يقول في هذا من الناحية الأساسية .

وجوه إجابته أكثر عمومية . ويرى أن الحفاظ على عدم المساواة الاقتصادية تنعطف الى أن « تقلب رأسا على عقب ما يسميه بيل Bell بمعنى القيم » :

« وتجعل البشر ، بلغة الكتاب المقدس القوية ، « يأتون الفحشاء جزيا وراء آلهة غريبة » ، وهو ما يعنى في الظروف الحاضرة ، أن يحصلوا على أعلى ، جاحظي الأعين فاغرى الأقواء ، متجهين الى مهرجى جنة من الفرجة الثالثة ، معذبين أرواحهم التمسدة أو ما تبقى منها ، في تلك الظروف ، بأمل شق طريق ملتو إليها « (١٧) »

وهذه الحجة الفرعية صحيحة وهي التي ترى أن عدم المساواة الاقتصادية يبينها من الممكن أن تحافظ على أقلية مثقفة ثقافة أصيلة فهي تحافظ أيضا وبشكل بارز على « معيار مصطنع للسمو والرفعة » . ويمكن أن نرضى أيضا الفكرة التي استلمها من أرنولد : فالتجربة لا توحى بأن « البلوتوقراطية » ( حكومة الأثرياء ) في إنجلترا الحديثة بما تكنه من ولاء للمثل القائل بأن الثراء الخاص يعنى الفقر العام تعد بأى معنى خاص الحارس الذى يحمى تلك النشاط (وهى أعمال الفنان أو الدارس) على أية حال وإن شغف هذه البلوتوقراطية ، يزيد كثيرا مع تواضعنا فى القول عن شغف جماهير الشعب فى الاتفاق بسخاء على الفن ، أو التعليم أو الأمور الروحية « (١٨) »

ومع ذلك يمكن أن يكون أيضا من اللازم ، كما كان الحال عند أرنولد ، أن تقلب القضية . وكسأل عما إذا كان « الجمهور » من المحتمل أن يكون حازما . وتستطيع أن تقول ان الحجة الخاصة بالثقافة ليست هي فى حد ذاتها سجة من أجل عدم المساواة الاقتصادية ، لكن امتداد الثقافة المبتزكة يستلزم شيئا أكثر من مجرد الحديث عنها .

وإذا تأملنا - أخيرا ، فى أقوال تاوونى الأساسية عن الثقافة ، سوف نلاحظ أيضا نفس النوع من الصعوبة . فهو يكتب قائلا :

« من الحقيقى أن الامتياز مستحيل بافتقاد معايير صارمة ودقيقة .

للتحصيل والتقدير ... بيد أنه لكي تنخص من أحد الأوهام ، فلا ينبغي أن يصبح من الضروري احتضان غيره من الأوهام . وإذا لم تكن الحضارة ثمرة من ثمار حديقة الخضروات ، فهي ليست دخيلة لكي تحتاج الى أن تنمو في بيت النباتات الصناعي ... ويمكن أن تكون الثقافة صعبة الارضاء ، لكن صعوبة الارضاء لا تعد ثقافة ... وليست الثقافة تشكيلة من الحلوى الجميلة أعلت لكي ترضى أذواقا صعبة في أرضائها ، بل هي طاقة روحية ... وعندما تقتات على ذاتها ، بللا من أن تستمد معينها من الحياة المشتركة للبشرية فإنها تتوقف عن النمو ، وعندما يتوقف نموها ، تكف عن الحياة . ولكي يمكن ألا تصبح مجرد عينة من أحد المتاحف ، تثير الاهتمام بل تغدو مبدأ فعالا في الفهم والتهديب ، يكبح أنواع الفظاظة ويقوم أنواع الفجاجة ، فمن الضروري ، ألا تصون فقط معايير الامتياز التي توجد بكاملها من غير أن تمس وأن تنشر تأثيرها بل أن توسعها وتثريها عن طريق الاحتكاك بجمال بالغ الاتساع من التجارب العاطفية والاهتمامات الفكرية . ان ارتباط الثقافة بطبقة محددة ، تملك بها تملكه من ثروة أن تحمل في الحياة الى مستوى مرتفع من الكمال ، يمكن أن ينتج المعنى الاول ، لكن لا يمكنه في حده ذاته أن يحقق المعنى الثاني . كما يستطيع أن يهذب ، أو يلوح أنه يهذب ، بعض قطاعات من الجماعة ، لكنه يعمل على خلق الخشونة في غيرها ويصيب في النهاية حتى التهذيب ذاته بأفة المم . وفي استطاعته أن يصون الثقافة ، لكن لا يمكنه أن يطورها ، ومن المحتمل ألا تصان في الظروف الحاضرة الا عن طريق تطويرها في المبنى البعيد » ( ١٩ ) .

ويدعو هذا القول معقولا كرد على مسألة ثقافة الأقلية . وليس لأن لفته مقبولة تماما : حيث ترتبط أنواع الحلوى بالقروء والطاؤوس ، بينما عبارات « بيت النباتات الصناعي » و « العينة المستمدة من أحد المتاحف » و « العقم » وغيرها ، أصبحت تقاطا أساسية في نوع مالوف من الصحافة . وفي الواقع فان حيرة اللغة تدل على استبعاد هام للشعور . ومسألة التطوير ( وفي اللفظة المناسبة تماما ) قوية وفعالة ، وإن مخاطر التحديد والحصص حقيقية وموجودة . لكن أن تعتبر المشكلة نوعا من « افتتاح المتاحف » أو أن تضع العينة في الساحة العامة هو استسلام لفكرة هزيلة للغاية في معنى الثقافة . وموقف تاوني هو موقف طبيعي ورحيم على السواء . لكن ثمة تناقضا لم يحل ، وهو ما تلمسه العبارات المتعلقة بالتوسيع والاثراء ، تناقض بين الاقرار بأن الثقافة يجب أن تنمو وبين الأمل في أن « معايير الامتياز القائمة » يمكن الحفاظ عليها بكاملها . وهو تناقض ، من بين تناقضات أخرى ، سرعان ما يستغله

المناقصون عن اللامساواة . والسؤال الذى تتطلبه مواجهته ، اذا كان علينا أن نضعه لوهلة فى أحد الأشكال المماثلة لاشكال تاوونى ، هو ما اذا كان الذهب المعروف سيكون أكثر انتشارا أو هل سيوجد تغيير فى العملة المتداولة فعلا . واذا كانت التغييرات الإقتصادية والاجتماعية التى أوصى بها تاوونى ذات فعالية وتأثير فى واقع الأمر ، فإن تغيير العملة المتداولة هو الذى يمكن توقعه بشكل معقول . وبالنسبة لهؤلاء الذين يرون أن هذا كارثة مخيفة فإن تأكيدات تاوونى من غير المحتمل أن تكون مقنعة . وبالنسبة للآخرين الذين يتأثرون بانسانية تاوونى المتسقة والذين يقتنعون بالحاجة إلى تغيير اجتماعى جذرى ، فإن التحليل ، حيثما هو معتدل ، من المحتمل أن يبين فى حاجة إلى العمق . ويعد تاوونى آخر صوت هام فى ذلك التراث الذى نشد أن يضفى الصفة الانسانية على النظام الحديث للمجتمع على أساس الشروط التى يوجد فيها . وهذا هو الدليل على ما أنجزه تاوونى والحمود التى تحرك فى إطارها . بيد أننا يمكن أن نختتم القول بشكل مناسب بإبراز ما أنجزه ، لأن تاوونى هو أحد المفكرين القلائل فى هذا القرن ، الذى يرتقى إلى صف أسلافه فى القرن التاسع عشر بما تمتع به من صفات الاحترام والتفانى والشجاعة .

## ٢٠٥. اليون

نستطيع أن نقول عن اليون ما قاله مل عن كولردج بأن أي « راديكالي أو ليبرالي مستنير » ينبغي أن « يتهجج بمثل هذا الشخص المحافظ » (١) . ويمكن أن نقول هذا حتى لو شعرنا أن لفظة « مستنير » تعني نوعا من الاهانة بحكمة عصرنا . ولا يرجع ذلك فقط الى أنه ، كما قال مل ، « حتى لو كانت الفلسفة المحافظة غير معقولة ، فمن المقدر أنها تطرد مئات الأمور اللامعقولة الأسوأ منها » أو يرجع الى أن مثل ذلك المفكر هو « الوسيلة الطبيعية لأن ينقذ من النسيان الحقائق التي غفل عنها المحافظون ، أو التي لم تعرفها أبدا الممارس التحررية السائدة » (٢) . انما يرجع أيضا الى أن اليون ، اذا قرأ بعناية ، يثير الأسئلة التي يجب على الذين يختلفون معه سياسيا أن يردوا عليها ، أو ينسحبوا من المجال . وفي نقاشه لمشكلة الثقافة بوجه خاص ، دفع الحجة الى مرحلة جديدة هامة ، وهو نقاش سيكون من الشاق والمتعب أن يكرر فيه ما قيل من قبل .

ويتبنى اليون في كتابه « فكرة مجتمع مسيحي » ، أحد التأكيدات التي قدمها كولردج :

« ولا أقصد في الأساس عندما استخدمت تعبير « فكرة » مجتمع مسيحي أي مفهوم مستمد من دراسة مجتمع من المجتمعات التي يمكن أن ننتخبها ونطلق عليها اسم مجتمع مسيحي : انما أعني شيئا لا يمكن أن يوجد الا بفهم للغاية التي يجب أن يوجه اليها مجتمع مسيحي ، تجدر به هذه التسمية . . . وسأهتم بالسؤال عن : ما هي فكرة المجتمع الذي نعيش فيه . . . اذا وجدت ؟ ولأية غاية تم تنظيمه ؟ » (٣) .

وينطلق من هذا لينتقد بعض التفاهات العامة المريمة :

« ان التعبيرات الجارية التي نصف بها مجتمعنا ، ونعارض بها المجتمعات الأخرى ونمجدها بها نحن « انصار الديمقراطية الغربية » ،

لا تصلح الا لخداعنا وفقدنا الرشد . وأن نتحدث عن أنفسنا باعتبارنا مجتمعا مسيحيا يتعارض مع ألمانيا ١٩٣٩ أو روسيا ليس الا سوء استعمال للتعبيرات . ولا تقصد سوى أننا نمتلك مجتمعا لا يعاقب فيه أحد من أجل الاعتراف الشكلي بالمسيحية ، لكننا نخفى عن أنفسنا المعرفة غير السارة للقيم الحقيقية التي نحيا بها « (٤) » .

وبمثل أثر هذه الملاحظة ثامنا شديدا أثر ملحوظات كولردج عن فكرة الكنيسة القومية . وفي ظل هذا التحديد ، يمكن أن تروى « مئات الأمور اللامعقولة » كما هي في حقيقتها .

وتميز الملاحظة خواص المهجة السائدة في العمل بأسره . ويتنبأ بحث اليوت ومنبعاه عن أزمة شعورية برزت في سبتمبر ١٩٣٨ :

« لم يكن الأمر اضطرابا في الفهم : فلم تكن الأحداث ذاتها مثيرة للدهشة . وكما ازدادت المسألة وضوحا ، فلم يرجع ما اتفاننا من ضيق وكآبة الى علم اتفاقنا مع السياسة الحالية والسلوك الحالي . فالشعور الجديد غير المتوقع كان شعورا بالاذلال ، الذي لاح أنه يتطلب نوعا من التذلل الشخصي ، والوضاعة والندامة والمداول عن الآثام ، وإن ما حدث هو أمر اشتركنا فيه وأصبحنا مسئولين عنه بدرجة كبيرة . وأكرر القول بأن هذا لم يكن نقلا للحكومة ، بل رغبة في مشروعية الحضارة . . . وهل احتشد مجتمعتنا الذي كان دائما شديدا التاكيد من تفوقه واستقامته ، بالغ الثقة في قضاياه البديهية غير المختبرة ، هل احتشد حول أى شيء أكثر بقاء من مجموعة البنوك ، وشركات التأمين والصناعات ، وهل حظى بأية معتقدات أكثر جوهرية من الاعتقاد بالربح المركب والحفاظ على الأسهم ؟ » (٥) .

وتنتمى الطريقة التي يوجه بها هذا السؤال الى التراث بوضوح تام . وبذكرنا الانحساس بالاذلال والتورط بمشاعر مبكرة سادت في أزمة مختلفة هي رد الفعل للميثاقية في ثلاثينات القرن التاسع عشر وأربعيناته .

ويرى اليوت أن المجتمع المسيحي هو « الذي يسوده قانون ديني اجتماعي موحد للسلوك » (٦) .

ويمكن أن يكون التنظيم المسيحي للمجتمع هو الذي « يعترف للجميع بالفاية الطبيعية للانسان أى الفضيلة والرفاهية في المجتمع ، ويمنح الفاية فوق الطبيعية - أى البركة - لمن لهم أعين لرؤيتها » (٧) . وذلك في حدود ما هو ممكن من الأمور على أية حال .



• وقدر كبير: من نظام الحياة الحديثة هو مجرد تقديس للأهداف غير المسيحية ... وهو لا يعادى فقط ما تسعى اليه بوعي القلة من أجل الحياة المسيحية في العالم ، بل يعادى الحفاظ على المجتمع المسيحي للعالم » (٨) .

ولن يتحقق مجتمع مسيحي بمجرد تغيير هذا « النظام الآلى » ومع ذلك فإن أى تأمل فيه يجب أن يفضى الى « تلك المشاكل مثل تضخم دافع الربح الى حد أن يصبح مثلاً اجتماعياً أعلى ، والتمايز بين استخدام الموارد الطبيعية واستغلالها . والاستفادة من العمل واستغلاله بالإضافة الى المزايا التى تتجمع بغير عدل للتاجر فى تضاد مع ما يتجمع للمنتج الأساسى ، وسوء توجيه النظام المالى ، وظلم الربا القادح ، وغيرها من سمات مجتمع يقوم على أساس تجارى والذى يجب فحصه بدقة على أساس المبادئ المسيحية ... ونحن ندرك أن تنظيم المجتمع على أساس مبدأ المنفعة الخاصة ، مثله مثل التدمير العام ، يؤدى الى تشويه الانسانية عن طريق التصنيع غير المنظم ، والى استنزاف الموارد الطبيعية على السواء ، وان قدراً عظيماً من تقدمنا المادى هو تقدم يمكن أن تدفع الأجيال المتعاقبة ثمنه غالباً » (٩) .

ولا ينعطف التصنيع فى حالة عدم تنظيمه الى أن يخلق مجتمعا . بل يصل على خلق غوغاء ورعاع . وهنكذا تضعف التكوين الدينى الاجتماعى الذى يمكن أن يبنى عليه تنظيم مسيحي للمجتمع أو تم تدميره :

« فى أى مجتمع ثم تصنيفه مثل المجتمع الانجليزى يهشمن أن الشعب ظل باقيا بقدر بقاء المسيحية ... ويمكن أن نقول أن المسيحية بتنظيمها الدينى ظلت ثابتة على مرحلة من التطور تتواءم مع مجتمع بسيط للزراعة أو للصيد ، وأن التنظيم المادى الحديث - أو اذا بدت لفظة تنظيم تحمل معنى الثناء الشديد ، فسنقول « التعقيد » - قد أضر عالماً لا يمكن أن تتكيف معه النماذج الاجتماعية المسيحية تكيفاً تاماً » (١٠) .

ولا يمكن أن يكون التحسين المادى أو الطبى أكثر من مسألة ثانوية فى مثل هذه الحالة من الانحلال أو الاختلال :

« فلن يتغير وضع الفوغاء اذا تحسن طعامها وكساؤها ومساكنها وتنظيمها » (١١) .

ومن المحتمل ألا نوث من الليبرالية غير تفككها وتدخلها ، بينما  
تعنى الديمقراطية ، فى حدود غاياتنا الاجتماعية ، أشياء جسد كثيرة  
بحيث تدل على أى شئ يستطيع المجتمع أن يوجه اليه حياته بأسرها .  
ويعد هذا النقلة لليبرالية والديمقراطية تكرارا جوهريا لما قاله كارل بل  
من أن كليهما حركتان قمتان عن شئ ما ، فاما أنه يمكنهما تحقيق  
ما يختلف تمام الاختلاف عما قصده اليه أو لا يصلان الى شئ ايجابى على  
الاطلاق فى الحدود الاجتماعية :

ويصلح بالحرى كتاب فكرة مجتمع مسيحي ، فى اثره العام ،  
لتمييز فكرة سيحية للمجتمع عن غيرها من الأفكار التى تشابكت معها ،  
أو أكثرتها بوضوح ، أكثر مما يصلح لصياغة أى شئ له طبيعة  
البرنامج . واهتم البيوت بأن يحدد موقفا ، ولا يمكن للجانب الأساسى  
من هذا الموقف أن يعطى الأولوية لصياغة البرامج . ويلاحظ البيوت مثلا  
فى فقرة تؤدى مباشرة الى نوع البحث الذى اضطلع به فى ملاحظات نحو  
تعريف الثقافة :

« لا يمكن فى أى مشروع لاصلاح المجتمع ، أن تهدف مباشرة الى  
وضع تزدهر فيه الفنون : فمن المحتمل أن تكون هذه النشاطات منتجات  
ثانوية لا يمكننا أن ننظم هذه الأوضاع قصدا من أجلها . ومن ناحية  
أخرى فإن انحلالها يمكن أن يعد دائما أمانة على علة اجتماعية معينة  
يجب فحصها » (١٢) .

ويستمر فى ملاحظة « التأثير المطرد الذى يعمل مساكننا فى أى  
مجتمع جماهيرى ينظم من أجل الريح ، ومن أجل انعطاف مستويات  
الفن والثقافة » . وإن التنظيم النامى للاعلان والعاية - أو التأثير فى  
جماهير البشر باللجوء الى أية وسائل ما عدا ذكائهم - ان كل ذلك يعمل  
ضد البشر كما يناديهم أيضا النظام الاقتصادى ، وتعاديم فوضى المثل  
العليا واضطراب الفكر فى التعليم الجماهيرى العريض ، كما أنه فى  
غير صالحهم اختفاء أى فئة من الشعب تعترف بالمسؤولية الخاصة  
والعامة فى رعاية أفضل ما صنع وما قيل ، « (١٣) » .

ومع ذلك لا يطرح البيوت ، للسبب الذى أشرنا اليه ، أى شئ  
يمكن أن نسميه اقتراحا بالمصطلحات العادية ، حتى فى مواجهة هذا .  
ويبدأ من هذه النقطة على وجه أصح فى إعادة الفحص الناقبة لفكرة  
الثقافة فى كتابه التالى . ويبرز بوضوح بالغ الاتجاه المحافظ الأساسى  
عند البيوت فى ملاحظات نحو تعريف الثقافة ، لكنى اعتقد أننا يمكن أن

نزع ، كما ينبغي أن يتذكر كثيرون ممن يهتمون به الآن ، أن بحثه الأكثر حداثة قد اقتصر على تناول وجهة نظر ذلك النقد البعيد المدى الذي يتعلق بالمجتمع المعاصر والفلسفة الاجتماعية المعاصرة ، وهو ما تجسد بجلال في كتاب فكرة مجتمع مسيحي .

وكتاب ملاحظات نحو تعريف الثقافة ، من الشاق تقدير قيمته ، فعل الرغم من صغر حجمه ، فإن المنهج الذي يستعمله يتباين أشد التباين وكذلك تختلف جديته في تناول موضوعه . وأحيانا لا يتعدى المنهج ، خاصة في المقدمة وفي ملاحظاته عن التربية ، عرض عبارات وجدها اليوت غير معقولة ومضايقة ، وبصاحبه تعليق موجز يتحول فجأة ويتخذ شكل الحجة . وتعد هذه الأجزاء من الكتاب تلميحات تنسم بالمهمة التي تتوفر في المقالات التي ترد من المراسلة أكثر منها لفة تفكير متأن . والفصول الأساسية أكثر جدية ويتوافر في بعض أجزاءها ذلك التأنق وتلك الطاقة الانفعالية في التعريف اللذان يميزان النقد الأدبي عند اليوت . بيد أنها تختلف اختلافا هاما عن النقد الأدبي ، الذي لم تكن خاصيته الأساسية دائما هي تحديد التعريف فحسب ، بل تحديده الإيضاح التصوير . ومن الناحية الأخرى ، كانت فائدة التعريفات في هذه المقالات عرضة لخطر الضياع لأن اليوت لم يكن راغبا في التصوير والإيضاح أو غير قادر عليها . ويعرض في خلال حجته عدة تعميمات هامة ذات طابع تاريخي ، لكن هذه التعميمات تنسم في أفضلها بالتعسف ، لأنه ليس ثمة محاولة مستمرة للبرهنة عليها أبدا . ويمكن أن نستشهد بهذا المثال المختصر :

« لا يمكن أن تتوقع وجود جميع مراحل التطور معا في الوقت ذاته . . . فلا تستطيع حضارة ما أن تنتج في آن واحد شعرا شعبيا عظيما في مستوى تماثلي معين وتنتج « الفردوس المفقود » في مستوى آخر » (١٤) (★) .

ومن الواضح أن الفكرة العامة جد هامة ، وشيدت عليها النظرية اللاحقة . ومع ذلك يحتاج المرء من الناحية التاريخية ، إلى مزيد من النقاش مع تقديم أمثلة حقيقية ، قبلما يمكن أن يقرر بشكل صائب أيها حقيقي . والحق أن المثال الذي يعطيه من المقدر له تقريبا أن يثير هذه الظنون ، لأن حقيقة التعايش في خلال جيل واحد مثلا ، بين الفردوس المفقود وبين

---

(★) انظر « ملاحظات نحو تعريف الثقافة » ترجمة الدكتور شكري محمد عياد مراجعة عثمان تويح - القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - المترجم .

رحلة الحاج هي قضية واضحة ، وصعبة بكل وضوح ، بالنسبة لأي شخص  
يمكن أن يفكر في المستويات الثقافية . ولا يرجع ذلك الى أنه من الممكن  
الجزم بخطأ اليوت ، بل لأنه يمكن أن يكون المرء أقل تأكيداً من صدقه .  
وخلاصة حججه العامة هي التجريبية والعرضية ، ومع ذلك فالطريقة التي  
يوصلها بها غالباً ما تكون عقائدية الى درجة السفاهة . فيقول في مقدمته  
على سبيل المثال :

« ما أحاول أن أقوله هو هذا : هاكم ما اعتقله شروطاً ضرورية لنمو  
الثقافة وبقائها » (١٥) .

وهذا مطلب عادل . وتتفق اللمجة مع ما قدمه بالفعل . لكن العبارة  
يعقبها فوراً هذا القول :

« وإذا كانت تتعارض مع أي إيمان قوى عنيف عند القارئ - وإذا  
وجد من الفاجع مثلاً أن الثقافة ينبغي أن تتعارض مع مذهب المساواة ،  
وإذا لاح له من المريع أنه ينبغي أن يكون لأخيه « امتيازات بحكم مولده » -  
فلمست أطلب منه أن يغير إيمانه ، إنما أطلب منه فقط أن يكف عن الادعاء  
باحترام الثقافة » (١٦) .

وابتداءً من « أحاول أن أقول » الى « ما اعتقله » ثمة حركة مفاجئة  
نحو شيء جده مغاير : فالتأكيد الذي يستند الى الحيل العاطفية مثل  
« عنيف وفاجع ومريع وادعاء بالاحترام » ، هذا التأكيد يرى أننا إذا لم  
نتفق مع شروط اليوت فنصبح متهمين باللامبالاة تجاه الثقافة . ولم يبرهن  
هذا القول على أقل تقدير ! وتتضمن هذه الوثبة من الأكاديمية الى المقالة  
الصحفية ، وقد كان اليوت كاتباً مقتنراً ومجرباً للغاية بحيث يستطيع  
أن يدرك ما هو فاعل ، تتضمن دليلاً على دوافع أخرى تكمن خلف هذا  
العمل غير الجهد المتريث من أجل التعريف ، ويمكن القول أنه دليل  
التصميم العادي لتبرير تحيزاته . ومن الصعوبة لقاء اللوم على لاسكي  
ودنت Dent وإيرل Attle ونظرائهم وهم على آلة التشهير  
Pillory (★) ، في مثل هذه اللحظات ، اذ بحثوا عن اليوت لا في  
اتجاه المحكمة التي تحاكمهم بل واقفاً بجانبهم في انتظار الرجم .

وأعظم سبوة هامة نبعث من هذه الهفوات في الكتاب هي أنها أجازت  
لنا نحن الذين نختلف معه في تحيزاتنا أن نرفضه بطريقة معقولة ، بينما

---

(★) آلة خشبية كانت تستخدم فيما مضى لتعليق الأشخاص عليها من أجل التشهير

بهم ورجلهم - للرجم .

نحيت مواضع الكتاب ذات الأهمية الحقيقية • وتكمن أهميته الأساسية في نظري في اثنتين من مناقشاته : الأولى اعتباره الثقافة « طريقة شاملة للحياة » ثم الاعتبار التالي فيما نقصده « بمستويات » الثقافة في داخل هذا المعنى ، والثانية ما بذله من جهد في التمييز بين « الصفوة » و « الطبقة » ، والنقد الثاقب لنظريات « الصفوة » • وما يروج القارىء هو أن يصل الى هذه المناقشات عقب النزق السابق ، ومع ذلك يلوح أنها حظيت بقليل الاهتمام •

وقد برز معنى « الثقافة » على أنها « طريقة شاملة للحياة » في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا اللذين سادا في القرن العشرين ، وقد تأثر البيوت ، مثلما تأثرنا ، بهذين العلمين • ويعتمد هذا المعنى بالفعل على الموروث الأدبي • ونزعت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في تطورها الى أن توث وتبرهن طرائق النظر الى المجتمع والحياة العامة التي نبعت مبكرا من الخبرة العامة للاتجاه الصناعي ، وظل التأكيد على « طريقة شاملة للحياة » متواصلا منذ عهد كولردج وكارليل ، لكن ما كان اثباتا شخصيا لقيمتها قد أصبح منهجا فكريا عاما • وبرزت هناك نتيجتان أساسيتان في التفكير العادى : النتيجة الأولى هي أننا قد تعلمنا شيئا جديدا عن التفسير : فليس ثمة داع لأن يفزعنا ، طالما قد ظهر أن النظم البديلة والتأكيد على الطاقات البديلة من الممكن أن يطبقا وأن يكونا مقنعين ؛ بل لا يمكن أن يكون التفسير منفصلا ومتقطعا أيضا - فمن الصعوبة أن يتغير أحد مكونات نظام مترابط دون أن يؤثر بخطورة على النظام بأسره • والنتيجة الثانية هي أننا قد وهبنا تصورات وإيضاحات جديدة لطريقة بديلة للحياة ( وربما كانت هذه النتيجة ذات قيمة مشكوك فيها بدرجة أكبر ) • وفي التفكير العام فإن المدينة الوسيطة وقرية القرن الثامن عشر ، قد حل محلهما ، كنموذجين ، أنماط مختلفة من مجتمعات بسيطة حديثة • وهذه يمكن أن تعيد إلينا الثقة بأن طابع الحياة الذى فرضته علينا الصناعية ليس هو بالطابع الشامل ولا الدائم ، لكنه يمكن أن يصبح أيضا نوعا من الرفاهية التى تخلق الضعف في الحياة الحاضرة كما في الحياة الماضية ، إذا قادتنا الى اقتراض أنه تتوفر لدينا الامكانيات الإنسانية كلها لاختار من بينها • والأمور البديلة والمتنوعة ذات الأهمية هي تلك التى يمكن ممارستها عمليا في ثقافتنا ؛ ويرجعنا النظام ، المؤكد بحق الى أن نتمتع فيها في اطار نظامنا المترابط بدلا من أن نتطلع الى الأماكن الأخرى والأزمنة الأخرى •

وابراز البيوت للثقافة على أنها طريقة شاملة للحياة مفيد ودال •

وهو ذو مغزى أيضا ، إذا وضعنا التأكيد في الاعتبار ، لدرجة أنه يتلاعب به . ويقول مثلا :

« الثقافة » . . . تشمل جميع النشاط والاهتمامات المميزة لشعب ما مثل سباق دربي وسباق هنلي ويوم البحرية والثاني عشر من أغسطس ومباراة نهائية على كأس وسباق الكلاب ومنظمة الأوتاد ولوحة السهام وجين ونسليديل والكربن المشرح المسلوقة والبنجر بالخل وكنائس القرن التاسع عشر القوطية وموسيقى الجاز » (١٧) .

ومن الواضح أن هذا الخليط السار أقل أهمية من الوصف العام الذي سبقه . ويمكن أن تشمل « النشاط والاهتمامات المتميزة » أيضا على صنع الفولاذ ، ورحلات العربات ، والزراعة المختلطة والبورصة والتعلمين ووسائل النقل في لندن . ومن الممكن أن تكون أية قائمة كاملة ، لكن تصنيفات البيوت تحتوي على الرياضة والطعام وقدر ضئيل من الفن - وهي ملاحظة مميزة لقضاء وقت الفراغ عند الإنجليز . وثمة إحياء بأنه لا يتقبل تماما المعنى الذي يشير إلى « طريقة شاملة للحياة » ، لكنه في هذا الإيضاح يترجم المعنى القديم المتخصص للثقافة ( بمعنى الفنون والفلسفة ) إلى « ثقافة شعبية » ( بمعنى الرياضة والطعام والكنائس القوطية ) . ومن البين أنه يعود إلى المعنى المتخصص أحيانا في موضع آخر من مؤلفه . ويرى أنه من الممكن أن نتصور عهدا مقبلا « لن توجد فيه ثقافة » (١٨) ، ومن المؤكد أنه لا يعنى سوى أنه « لن يوجد ما يمكن الاعتراف به كثقافة » أى الدين والفنون والتعليم ؛ لأنه إذا أخذنا العبارة على أنها تعنى « طريقة شاملة للحياة » فتفضى بنا إلى القول بأنه من المستطاع أن يوجد عهد يخلو من الحياة العامة بأى مستوى من مستوياتها . وكثيرا ما يتوفر في الكتاب هذا المعنى غير المحدد للتعريفات .

يميز البيوت بين ممان ثلاثة للثقافة :

« طبقا لما نعتبره تطور فرد ما ، أو تطور فئة أو طبقة ، أو تطور مجتمع بأسره » (١٩) . ويلاحظ أن « الأدباء ودارسى الأخلاق » اعتادوا مناقشة المعنيين الأولين ، خاصة المعنى الأول ، في عزلة عن المعنى الثالث . ومن الصعب أن يصطب هذا مثلا على كولردج وكارليل وروسكن ومواس ، لكن من المحتمل أن يصطب ، أو يصطب جزئيا ، على ارنولد ، الذي يبدو أنه موضح تفكيره أساسا والذي يقتبس منه بالاسم . بيد أن أهمية الصياغة لا تكمن في هذا ، إنما تتحدد في الاستنتاجين اللذين يستمدهما منها : الأول هو أنه :

يمكن أن نتجنب كثيرا من الاختلاط ، اذا امتنعنا عن أن نضع أمام  
الفئة ، ما لا يمكن أن يكون الاهداف للفرد ، وإمام المجتمع بأسره ما لا يمكن  
أن يكون الاهداف لفئة ما ، ( ٢٠ ) .

والثاني هو أنه :

« لا يمكن أن تفصل ثقافة الفرد عن ثقافة الفئة ولا يمكن أن تسلب  
ثقافة الفئة من ثقافة المجتمع بأسره ؛ وفكرتنا عن « الكمال » يجب أن تأخذ  
في اعتبارها المعاني الثلاثة للثقافة في آن واحد » ( ٢١ ) .

ولهاتين النتيجةين قيمة سلبية هامة في بداية الأمر . وإذا قبلنا هما ،  
فإنهما تستبعدان أى سعى لتحويل البحث الفردى من أجل الكمال الى  
مثل أعلى اجتماعى مقبول . وتستبعدان أيضا تلك الأشكال المتطرفة  
لفكرة « ثقافة الأقلية » التى تقترض أن ثقافة فئة ما يمكن الحفاظ عليها  
فى إطارها الخاص وفى داخل فلكها ذاته ، دون الاستناد الى تقدم ثقافة  
المجتمع كله الذى تمد الفئة بعضها منه . وهذه الأفكار التى دحضت تبدو  
ناقصة بكل جلاء باعتبارها أفكارا ، ومع ذلك فإنها مستمرة ومتواصلة  
بشكل غريب فى الإطار الشعورى ، ويلوح أن كثيرا من الجهد المعاصر  
يرتكز عليها بالفعل . وأنه من الضرورى والمثالى أن تكون مهمة مفكر محافظ  
تبيان قصورها .

« لكن الاستخدام الحيوى لهاتين النتيجةين عند اليوت ، يمكن فى هذه  
المناسبة « يمكن أن نتجنب كثيرا من الاضطراب ، اذا امتنعنا عن أن  
نضع ... أمام المجتمع بأسره ما لا يمكن أن يكون الاهداف لفئة ما ، »  
وتقدم هذه الملاحظة على الفور وتساند نظريته كلها عن الطبقة على هذا  
النحو :

« ان التمايزات الوظيفية بين أعضاء المجتمعات الأكثر بدائية تتضح  
فى الأنماط الأرقى أكثر مما تتضح فى الأنماط الأدنى . ونجد أن بعض  
الوظائف أشرف من غيرها فى مرحلة أعلى فى هذه المجتمعات ، ويعزز هذا  
التقسيم تطور الطبقات ، حيث يمنح الشخص شرفا أعظم وامتيازا أكبر  
لا مجرد كونه يشغل وظيفة بل كونه عضوا فى طبقة . ويكون للطبقة  
ذاتها وظيفة تتمثل فى الحفاظ على ذلك الجزء من الثقافة الكلية للمجتمع  
الذى يخص تلك الطبقة . ويجب علينا أن نحاول التذكر أن هذا الحفاظ  
على مستوى معين من الثقافة فى مجتمع صحى لا يتم لمنفعة مجرد الطبقة  
التي تحافظ عليه ، بل يكون لمنفعة المجتمع ككل . وسوف يمتنعنا الامام

بهذه الحقيقة من افتراض أن الثقافة الخاصة بطبقة « عليا » زائدة عن حاجة المجتمع ككل ، أولا تحتاجها الأغلبية ، ومن افتراض أنها شئ ينبغي أن تشارك فيه أيضا جميع الطبقات الأخرى » (٢٢) .

وعندما يوضع هذا العرض بجانب التشبث بأن الثقافة « طريقة شاملة للحياة » فهو يشكل أساس المناقشتين الهامتين اللتين أشرت إليهما وهما : « مستويات » الثقافة ، وطبيعة « الطبقة » وتمايزها عن « الصفوة » وربما يجدر ملاحظة - حتى في هذه المرحلة - أن عرض اليوت ، لتطور الطبقات لن يعطينا ، عندما ننظر إليه من الناحية التاريخية ، ثقة كاملة في تعليقه اللاحق . والانسلاخ من التمايز الوظيفي في المجتمع البدائي الى ما نسميه ونعرفه كطبقات ، ادبر بمهارة ، لكنه يتغاضى عن أمور كثيرة جدا . وإن استبعاد العامل الاقتصادي بوجه خاص - أى استبعاد اتجاه الوظيفة للتحول الى ملكية - يجعل وجهة النظر الطبقيّة ضيقة ومضللة . ويلوح أن اليوت يفكر دائما ، كنسق تفكيره العادي ، في مجتمع يتسم على الفور بقدر من الاستقرار والبساطة أكبر من أى مجتمع من المحتمل أن تتناوله مناقشته . ويزوغ تلك الفئات « الوظيفية » مثل التجارة ، ثم الرأسماليين الصناعيين ، ثم الماليين قد غير ، بطريقة جذ واضحة ، النسق الذى يستخدمه اليوت . لأنه من البين أنه فى الامكان أن تنفصل الوظيفة عن الملكية التى خلقتها فى احدى المراحل والحق أن ذلك قد حدث على نطاق ضخم ؛ فضلا عن أن هذا الحفاظ على الملكية ، أو المال بمعنى أضيق ، يمكن أن يصبح « وظيفة » جديدة . وعندما تمعدت هذه الأوضاع عبر أجيال عديدة بحكم الوراثة والتراكم ، فضلا عن أنه نفذ إليها وأثر فيها بشكل جذرى البرزوغ المستمر لوظائف اقتصادية جديدة ، بطبقاتها المناسبة ؛ يصبح مضللا أنه تساوى بين الطبقة والوظيفة ؛ أو حتى أن تسلم بأى علاقة ثابتة بينهما . وكان استبعاد هذه الحقيقة ، فى اضطراب المجتمع الصناعى الجديد ؛ هو الذى قاد أسلاف اليوت فى هذا التراث الى مطالب التغيير . ويمكن أن نرى كولردج وسوذى وكاريل ورسكن وأرنولد فى واقع الأمر وهم يسعون فوق كل شئ الى أن يحولوا « الطبقة » الى « وظيفة » . وكان افتقاد أى علاقة ثابتة بين الطبقة والوظيفة هو أساس الحزن العميق فى تقديم للمجتمع الصناعى الجديد . والحق أن المرء يظن أحيانا أن اليوت معاصر لبيرك ، الذى كان هو نفسه يخلق من مجتمعه صورة بسيطة ومثالية . ومن المؤكد أنه فى هذا العمل الأخير يلوح أنه مذنب بارتكابه أسوأ أنواع التجريد والفشل فى الملاحظة ، على خلاف ما رأينا فى كتابة فكرة المجتمع المسيحى .



يبد أن مناقشة « مستويات الثقافة » أفسدها هذا الفصل بدرجة أقل مما يمكن أن نتوقع . وباعتبار الثقافة « طريقة شاملة للحياة » يؤكد اليوت أن جزءا كبيرا من طريقة الحياة لا شعوري بالضرورة . ويتمثل جزء كبير من معتقداتنا المشتركة في سلوكنا المشترك ، وهذا هو موضع الخلاف الأساسي بين معنيين للثقافة ، وما نسميه أحيانا « ثقافة » - أي الدين والتشريع الأخلاقي والنظام القانوني وجماع الفنون - لا يعتبر إلا قسما - وهو القسم الواعي - من تلك الثقافة التي هي الطريقة الشاملة للحياة . ومن الواضح أن هذه طريقة مستتيرة في التفكير عن الثقافة ، على الرغم من أن الصعوبات التي تعرضها على الفور هي صعوبات قاسية . ومنلما لا نستطيع أن نفترض اتفاقا بين الوظيفة والطبقة ، فكذلك لا يمكننا أن نفترض اتفاقا بين الثقافة الواعية والطريقة الشاملة للحياة . وإذا فكرنا في مجتمع بسيط ومستقر ، فالاتفاق يكون عادة واضحا ، لكن أينما يوجد التعقيد والتوتر والتغير ، فلا يعد الأمر مسألة مستويات ، ونسبة معينة لمجموع متناسق . ويمكن أن يكون الوعي ذاتيا ، أو ذاتيا جزئيا ، كما أوضح اليوت على ما أظن في تكرة المجتمع المسيحي . وحيث أن الأمر على هذا النحو فالخفاط على ذلك الوعي ، ومن المحتمل أن يكون في الغالب للمصلحة المباشرة لطبقة معينة ، لا يعد وظيفة بأي معنى إيجابي . ولذلك ينبغي أن نكون متعقلين لكي نميز من جانب بين العلاقة النظرية العامة بين ثقافة واعية وطريقة شاملة للحياة ، ونميز من جانب آخر بين العلاقة أو العلاقات الفعلية التي يمكن أن توجد في المجتمع في أي وقت معين . ويمكن أن تكون استعارة « المستويات » هادئة وملقية الضوء من الناحية النظرية ، وإن كانت مضللة من الناحية العملية ، لأنها لا تصدر من ملاحظة ثقافة ما فحسب بل تصدر عن ملاحظة نظام الطبقات الاجتماعية ، فضلا عن أن درجة الثقافة الواعية من السهل أن تختلط بدرجة الامتياز الاجتماعي .

يبد أنه من البين أن درجات الوعي حتى ثقافة مشتركة سوف تختلف أشد الاختلاف في أي مجتمع يمكن تصوره . وجزم اليوت بهذا هام إلى المدى الذي يفرض مراجعة لبعض المباحث البسيطة المتعلقة بالانتشار الديمقراطي للثقافة . وثمة ثلاث نقاط هنا . الأولى أنه يلوح الآن جليا أن فكرة التساوي في الثقافة لا فكرة الجماعة المترابطة - أي الثقافة الموحدة التي تنتشر بالتساوي - هي أساسا ثمرة للبدائية ( التي غالبا ما يعبر عنها بالوسيطية ) ، والتي كانت استجابة هامة للتركيبات الحادة للمجتمع الصناعي الجديد . وتتجاهل فكرة كهذه الترابط الضروري لأية جماعة تستخدم أساليب تكنولوجية علمية وصناعية متطورة.

وان الاشتياق الى المطابقة بين الموقف والشعور ، الذى يكون له استجابة عاطفية قوية جدا عند أولئك الكتاب مثل مورس ، هو مجرد شكل للاشتياق المرتد الى مجتمع أبسط غير صناعى . ويلوح الآن واضحا أنه لا يجب أن توجد مساواة بسيطة ( بمعنى المطابقة ) فى الثقافة فى أى شكل للمجتمع يحتمل أن تتحرك فى اتجاهه ، بل يجب أن يتوفر بالاحرى نظام جد مركب مترابط من التطورات المتخصصة - التى سوف يشكل مجموعها الثقافة كلها ، لكن لن ينالها أو يعيها جميعا أى فرد أو فئة يعيش فى اطارها . ( وليس لهذا النظام المترابط ، بطبيعة الحال ، أى ارتباط ضرورى بنظام الطبقات الاجتماعية التى تقوم على التمايز الاقتصادى ) . وأينما تحقق هذا ، فإن فكرة الانتشار المتساوى تنتقل عادة الى عناصر قليلة منتخبة من الثقافة ، هى الفنون فى العادة . ومن المؤكد ، فى ظنى ، أنه فى الاستطاعة تخيل مجتمع يمكن أن تكون فيه ممارسة الفنون والاستمتاع بها على قدر كبير من الانتشار . لكن ثمة أخطارا تحدى بالفنون والثقافة بأسرها على السواء ، اذا خطط لانتشار هذا الجزء المنتزعة من الثقافة واعتبر عملية منفصلة .

ويمكن أن نرى جانبا من هذه الأخطار فى النقطة الثانية التى تعنى أن أفكار انتشار الثقافة كانت فى العادة مسيطرة بما يتفق مع طبيعتها ، لصالح المثل الأعلى المعين الكامل لطبيعة موجودة . وظهر هذا بوضوح بالغ ، وهو ما يمكن أن أسميه باللهجة الفابية فى الثقافة ، فى مثل أعلى تم تدعيمه بقدر كبير فى نظامنا التعليمى ، لتوجيه غير المستنيرين الى أنواع معين من التنوير ، وجده القادة مقنعا لأنفسهم . فأى عمل معين يجب أن يمتد الى أشخاص آخرين ، على الرغم من أنه يوجد بكامله ، كشيء له دلالة فى الوضع الذى نتج عنه . ويتبدى العامل المسيطر فى الاعتقاد الذى يرى أن الناتج لا يحتاج الى تغيير ، وأن النقد هو مجرد ما تبسقى من سوء الفهم ، وأخيرا فإن العملية كلها يمكن أن تنفذ ، ويزداد امتداد واتساع الناتج ، دون اجراء تغيير جذرى فى الموقف العام . ويمكن ايجاز هذا باعتباره الايمان بأن الثقافة ما ( بالمعنى التخصصى ) يمكن أن يزداد اتساعا دون تغيير الثقافة ( بمعنى طريقة شاملة للحياة ) التى عاشت فى اطارها .

وتساعدنا حجج اليوت فى رؤية حلول هذه الأفكار ، على الرغم من أنه يكاد أن يوجز المناقشة . وما ينميه يتناسب بدرجة أكبر مع النقطة الثالثة التى تنبع من الثانية ، وترى أن الثقافة المتخصصة لا يمكن أن تمتد وتوسع دون حلول تغيير فيها . والألفاظ التى يستخدمها من أجل

« التغيير » هي طبعية الحال ، « تزيف » و « ابتذال » ، ويجب أن تخول له ذلك من أجل أغراضه الخاصة ، وتقويماته الخاصة . ومع ذلك ، بينما يمكن أن تكون لنا تقويمات أخرى ، ونرى « التنوع » و « الاثراء » باعتبارهما على الأقل امكانيتين تتساويان مع تلك الامكانيات التي أرهص به ، فإن تأكيده بأن أى توسيع يتضمن تغييرا يصبح مقبولا . ولا يمكن الفوز بأى شيء من افتراض أن القيم الخاصة بطريقة واحدة للحياة يمكن أن تنتقل بلا تغيير الى طريقة أخرى ، ولا يفترض الاتجاه الواقعي تمامًا أنه يمكن أن يتم الانتخاب الواعي للقيم - فتستبعد القيم السيئة وتنتقل القيم الخيرة . واليوت محق في تشبيهه بأن التفكير في الثقافة الذي أدى الى هذه الاضاع مضطرب وضحل .

وانتقد اليوت منطلقا من اصراره على الثقافة بأنها « طريقة شاملة للحياة » ، انتقد بشكل قيم النظريات التقليدية عن انتشار الثقافة ، ورأى أن ثمة عقبة واحدة تقف في وجه تقبل نظريته العامة . ونتمثل هذه العقبة في نظرية استبدال الصفوة بالطبقات ، التي ارتبطت في البداية بمانهايم Mannheim . ويمكن أن تعتبر حجة مانهايم بشكل أساسي ، خاتمة لمسعى القرن التاسع عشر الطويل لكي يُميد التماثل بين الطبقة والوظيفة . واتخذ هذا عدة أشكال تمثلت اما في محاولة بعث الطبقات المهمة ( كما في فكرة كولردج عن طبقة الكهنة ) ، أو الاتجاه الى الطبقات الموجودة لتستأنف وظائفها ( كما عند كارليل ورسكن ) ، أو محاولة تكوين طبقة جديدة هي الأقلية المتمدينة ( عند أرنولد ) وأدرك مانهايم بحق أن هذه المحاولات باءت بالفشل النديم . فضلا عن أنه يرفض فكرة الطبقات التي تنشأ بحكم المولد أو الثروة ، وبعد تأكيده على التخصص والتركييب الضروريين للمجتمع الحديث ، يقترح أن تتبوأ الصفوات الجديدة مكان الطبقات القديمة ، ولا تقوم هذه الصفوات على أساس المولد أو الثروة ، بل على أساس ما تنجزه . ومن الناحية العملية ، يمكن أن يعتبر مجتمعنا خليطا من الأفكار الطبقيّة القديمة والأفكار الجديدة لصفوة ما : أى يقوم المجتمع على أساس اقتصاد مختلط ، اذا أمكن استخدام هذه الطريقة . ومن الطبيعي أن الاتجاه لقبول أفكار الصفوات قد أسعفته بقوة النظريات المتعلقة بتكافؤ الفرص في التعليم ونظريات التقويم التنافسي للكفاءة . وقد مازست أيضا درجة التخصص الضروري ، والاحتياج الإلزامي الى المساواة فيها ضسفظا عمليا وقويا .

ويمكن أن نوجز اعتراضات اليوت على نظرية مانهايم في جملة

واحدة قالها هي أنها « نضع نظرة ذوية للمجتمع » (٢٣) . وسيوف  
تتعرف على العبارة لأنها تنتمي الى الموروث : وعكس لفظة ذوى عضوي ،  
وهي لفظة يعتمد عليها البيوت الى حد كبير . ( دون الاحتياج الى تعريفها  
بأكثر مما هو شائع ) . واحساسه الفطري بهذا صائب : فنظرية الصفوات  
في جوهرها ليست الا تهديبا للجوانب الاجتماعية في نظرية « دعه  
بعمل » . ونظرية تكافؤ الفرص في التعليم هي مجرد صورة كاريكاتورية  
لنظرية الفردية الاقتصادية ، بتأكيدا على المنافسة و « الاستمرار » .  
وكانت نظرية تكافؤ الفرص ، التي يبدو أنها تصف هذا ، غنية في  
مفهومها ، لكنها ربطت عمليا بذات الغاية الاجتماعية . وتعريف الثقافة  
بانها « طريقة شاملة للحياة » حيوى في هذه النقطة ، لأن البيوت محق  
تماما في توضيح أن قصر ، أو محاولة قصر ، انتقال الثقافة على نظام من  
التعليم الرسمي هو قصر طريقة شاملة للحياة على اتجاهات متخصصة  
بمعناها . واذا ضغط هذا البرنامج المحدود ضغطا شديدا ، فالحق أنه من  
الصعب أن نرى كيف يمكنه أن يؤدي الى لا شيء سوى الانهيار .  
وماسوف يحدث عمليا بطبيعة الحال ، عندما يمتزج البرنامج بنظرية  
تكافؤ الفرص ( كما هو الحال الآن على نطاق واسع ) ، هو إقامة نوع  
جديد من مجتمع مقسم طبقيا ، وخلق أنواع جديدة من الانفصال .  
والأرثوذكسية الآن في هذا الموضوع ، عامة وقوية الثقة لدرجة أنه من  
الشاق أيضا توصيل المعنى الخاص بأى فرد عندما يقول ان المجتمع  
المقسم طبقيا على أساس الكفاءة ، مرفوض بكل تعبير انساني مثله مثل  
المجتمع المقسم طبقيا على أساس الثروة أو المولد . وكما سار التطور ،  
في اطار نظام اقتصادى موروث ، وإن فكرة مثل هذا المجتمع تحكمته  
وظيفيا ، وحظيت أيضا بنوع من التقديس الطوبوى ، جعل النقد صعبا  
أو مستحيلا ( ويرجع ذلك الى توهم أن ممايرها مطلقة أكثر من معايير  
الولد والثروة ، ولا يمكن مناهضتها بذات الطريقة ) .

وتنحصر اعتراضات البيوت على مجتمع صفوة ما في ، أولا :  
أن ثقافته المشتركة ستكون هزيلة ، وثانيا أن بدأ الصفوات يستلزم  
تغيير الأشخاص في كل جيل وأن هذا التغيير عرضة للتأثر دون وجود  
الضمان الهام لأى تواصل أكبر من الاتجاهات المتخصصة لذات الصفوة .  
وتستند هذه النقطة مرة أخرى الى الاصرار على أن الثقافة « طريقة شاملة  
للحياة » ، بدلا من كونها مهارات خاصة معينة . ويرى البيوت أنه يتما  
ينكن أن تحوز صفوة ما مهارات ضرورية أكثر مما تحوزها طبقة ما ،  
فسوف ينقصها ذلك التواصل الاجتماعى الكبير الذى ضمنته طبقة « ١ » .

وأكد مانهيلم نفسه أهمية هذا التواصل ، لكن يلوح أن فكرة انتخاب الصفوة وإعادة انتخابها ترفض هذا التواصل ، ما لم يقدم مبدأ جديد ما . وينصب تأكيد اليوت على المضمون الكلي للثقافة ما - أى المهارات الخاصة المتضمنة فيها ، - أجل صلاحتها ذاتها . ومن المؤكد أنه يوجد دليل طيب مستمد من أقسام كثيرة من نظمتي التربوية والتدبينية ، ومن التعايش بين المهارات الخاصة الراقية وبين المهارات العامة المتوسطة : وهو وضع ذو آثار هامة ، لا على الصفوات فحسب ، بل على الطريقة الشاملة المشتركة للحياة .

ويعترف اليوت بالحاجة الى الصفوات ، أو بالأحرى الى صفوة ما ، ويرى أنه لضمان التواصل العام ، يجب أن تبقى على الطبقات الاجتماعية. وينبغي أن نحافظ بوجه خاص على طبقة اجتماعية حاكمة ، سوف تتشابه معها الصفوة وتتفاعل باستمرار . وهذه هي الخاتمة المحافظة بشكل أساسي التي يتوصل إليها اليوت ، لأنه من الجلي : عندما تترجم التجديدات نجد أن ما يوصى به ويثنى عليه هو ما يوجد جوهريا في الوقت الحاضر من الناحية الاجتماعية . ومن الطبيعي أنه انقاد بالضرورة الى أن يدين الإصلاح والضغط من أجل مجتمع لا طبقي . ومن أجل نظام تربوي قومي . والحق أنه يعتقد أن هذه الضغوط قد شوهت تماما الحياة القومية والقيم التي تمزجها هذه الحياة . ويطلب الآن أن نولي انتباهنا هائلا ونندعم هذه التوصيات ( التي لا تتحقق دائما عبر نفس المسالك ) .

لقد بينت حتى الآن اني أعتقد أن نقده لبعض الأفكار التقليدية ( الأرثوذكسية ) عن « الثقافة » يعد قديما ، وأظن أنه قد ترك القضية الاجتماعية - الديمقراطية العادية بلا إجابات عديدة ملائمة . ونجس باعتباره مفكرا محافظا في عرض آفاق « الليبرالية » التقليدية ( أرثوذكسية ) تقبلت برضى بالغ وعلى نطاق عام للغاية . ولا يمتد اختلافي معه ( وهو اختلاف جذري ) الى نقده لهذه الليبرالية في الأساس ، انما اختلف معه بالأحرى في التضمينات الحالية في النظر الى الثقافة باعتبارها « طريقة شاملة للحياة » . ويلوح لي أن مثابرتي النظرية على هذا الرأي لا تتعادل الا مع رفضه العملي للملاحظة ( وهو رفض كان أقل وضوحا في بعض النقاط في كتابه فكرة مجتمع مسيحي ) . لأن الأمر البالغ الوضوح في الاتجاه المحافظ الجديد ( وهذا ما يجعله مغايرا تماما للاتجاه المحافظ عند كولردج أو بيرك ويصبح أقل منه شأنا ) هو أن اعتراضا نظريا أصيلا على المبدأ المتعلق بمجتمع فردي « ذري » وعلى الآثار الناجمة عنه ، امتزج ، وكان عليه أن يمتزج بتمسك بالمبادئ الخاصة بنظام اقتصادي

يقوم على مجرد هذه النظرة الفردية « الذرية » . ولا يتناقض « الاقتصاد الحصر » ، وهو المعتقد الأساسى للاتجاه المحافظ المعاصر ، مع المبادئ الاجتماعية التى طرحها اليوت فحسب ( وإذا اقتصر الأمر على هذا فيمكن القول بأنه مجرد شخص محافظ غير أرثوذكسى ) . بل إن هذا « الاقتصاد الحر » هو أيضا المنهج الوحيد الممكن لحل المجتمع على رعاية تلك المصالح والنظم التى يعتقد اليوت أن قيمه تعتمد عليها ، وهذا هو الاضطراب الحقيقى . وفى مواجهة البرنامج القوى والحقيقى من أجل الحفاظ على الطبقات الاجتماعية ، وفى مواجهة الرأسمالية الصناعية التى تحافظ بالفعل على التقسيمات الانسانية التى يوافق عليها ، تبدو الملاحظة العرضية عن فساد ولا أخلاقية الاستقلال أو الربا تطلعا عاجزا حقا ، على الرغم من الشعور العميق بهذه الملاحظة . وإذا كانت الثقافة مجرد ثمرة متخصصة ، فينبغى أن تطرح فى أحد المجالات الاحتياطية ، بمعزل عن البواعث الحقيقية للمجتمع المعاصر . لكنها إذا كانت « طريقة شاملة للحياة » ، كما يصر اليوت ، فعندئذ يجب النظر الى النظام والحكم عليه ككل شامل . لكن الإصرار ينصب نظريا على الشمول والكلية ، وتسلك الممارسة العملية ، طريقا جزئيا فى واقع الأمر . وسوف تتلون كل قيمة تقليدية بالليبرالية الظاهرة للمجتمع المعاصر ، التى تعضدها الآن الممارسة العملية للمحافظين على نحو ملحوظ تماما ، وذلك ما ينبغى أن يستوعبه أى شخص يفكر فى « طريقة شاملة للحياة » . والتقدم الذى يريه اليوت هو فى واقع الأمر ثمرة لكل ما تركه المجتمع التقليدى على نحو فعال وهو المجتمع الذى استمد منه قيمه . ومن المؤكد أن هذا هو أصل تلك الكآبة التى تحصلها بقوة شهيدية كتابات اليوت الاجتماعية . وكانت معايير ضيقة بالنسبة له أكثر مما يلزم بحيث جعلته ينعطف ، كما انعطف فلاسفة محافظون آخرون ، الى استعادة عظام بيرك والحدين لعام ١٧٨٨ . وكانت الكآبة وهى نوع من الترتيب والنظام ، ذات آثار محوذة تماما : فقد كان « الاتجاه المحافظ الجديد » الذى يسيطر على النمط الحديث ، سهلا جدا . وإذا كان يرجع لاليوت الأثر فى صد أنواع الاكتفاء الذاتى الليبرالية ، عندما يقرأ بانتباه ، فاليه يرجع الأثر أيضا عندما يقرأ بشكل انتقادى فى جعل الاتجاه المحافظ المكتفى بذاته مستحيلا . ويجب أن تسير الخطوة القادمة للتفكير فى هذه الموضوعات فى اتجاه شاذ ، لأن اليوت قد أوصده تقريبا كل الطرق القائمة .

## ناقداً أدبيان

١ - ١٠١ ريتشاردز

I. A. Richards

ليس مبالغة في القول أن كتاب **مبادئ النقد الأدبي** ، الذي نشره ١٠١ ريتشاردز في عام ١٩٢٤ ، احتوى على برنامج لعمل نقدي لجعل كامل . ويذهل المرء بأعادة قراءة الكتاب ، عند ما يرى كيف أن بعض الفقرات فيه قد اعتاد بعض الكتاب الآخرين نوسيمها الى مجلدات كاملة . ولم يتابع ريتشاردز نفسه غير قسم مما أشار اليه : فيكاد كتابه الأخير كله ان يكون دراسة للغة والتوصيل ، كان فيها من أولها الى آخرها رائدا . لكن **المبادئ** تقدم وتعتمد على فكرة خاصة عن الثقافة . وهذا ما فعله كتيبه **الصغير العلم والفهم** الذي نشر عام ١٩٢٩ ، وتعد هذه الفكرة من الناحية الجوهرية تعريفاً جديداً لأهمية الفن بالنسبة للحضارة .

لقد اعتبرت الثورة النقدية في العشرينات ثورة ضد النظرية الرومانتيكية . ومع ذلك فهذا الأمر لا يقل عن كونه ثورة ضد الأقرب والأكثر قهراً : وهو ليس النظرية الرومانتيكية ذاتها بل إحدى نتائجها المتخصصة وهي النظرية الجمالية . وإن عزل الخبرة الجمالية ، الذي كان واضحاً في إنجلترا ما بين باتر وكليف بيل ، والذي أصبح نوعاً من الأرثوذكسية في العشرينات ، هوجم من عدة اتجاهات متباينة . ونبتت من البوت إعادة التأكيد للتراث والإيمان ، وقدم ليس إعادة اكتشاف لاتساع التأكيد العام الذي أضفاه أرنولد على الثقافة ، وطبق الماركسيون تفسيراً جديداً كلية للمجتمع . وصدر عن ريتشاردز ، إذا اعتبرنا عمله كلا ، الهجوم النظري من خلال الحقائق الاجتماعية للغة والتوصيل . لكن الحكم الذي أقام عليه هذا الهجوم إنما هو مسألة تخص الثقافة بأسرها ( كما عند ليس ، وباعتماد مماثل على أرنولد ) :

« لقد تغيرت الظروف الانسانية وامكاناتها فى مائة سنة أكثر مما تغيرت فى العشرة آلاف سنة السابقة عليها ، ويمكن أن نتحققنا السنوات الخمسون القادمة ما لم نستطع أن نصنع أخلاقا أكثر قابلية للتكيف . وننتقل فى العادة من حالة فوضى الى حالة أفضل تنظيميا بطرق لا نعرف عنها شيئا . ويتم الانتقال بشكل نموذجي من خلال تأثير عقول الآخرين . ويعد الأدب والفنون الوسائل الأساسية التى تنتشر بها هذه التأثيرات . وينبغى ألا يكون ضروريا الإصرار على درجة اعتماد الحضارة الراقية ، أى الحياة الحرة المتنوعة غير المسرفة ، على هذه الوسائل فى مجتمع متعدد « (١) وتشير لفظة « متعدد » الى تشخيص ريتشاردز لأحد التغيرات الهامة فى الظروف

« ومع تزايد السكان أصبحت المشكلة التى تطرحها الهوة الفاصلة بين ما تفضله الأغلبية وما يجيزه بامتياز رأى المؤهل ، أصبحت أكثر خطورة بدرجة لا نهائية ويلوح أنه من المحتمل أنها تهددنا فى المستقبل القريب . وتصبح المعايير فى حاجة ماسة الى الذود عنها أكثر مما هو معتاد ، وذلك لعدة من المبررات » (٢) .

ويتفاعل تزايد السكان مع العنصر الآخر للتغير الذى يحدده ريتشاردز ويسميه « حياد الطبيعة » وهو :

« الانتقال من النظرة السحرية للعالم الى النظرة العلمية ... ويستطيع العلم أن يحدد لنا مكانة الانسان فى الكون. ويحدثنا عن الفرص المتاحة له ... لكن ليس فى استطاعته أن يحدد كينونتنا أو ماهية هذا العالم ، ولا يرجع ذلك الى أن هذه الأسئلة عصبية الحل بأى معنى انما يرجع الى أنها ليست أسئلة على الإطلاق . وإذا كان العلم لا يتمكن من الاجابة على هذه الأسئلة الكاذبة أكثر مما تستطيع الفلسفة أو الدين ، لذلك فإن جميع الاجابات المتنوعة التى اعتبرت لعصور عديدة مفاتيح الحكمة ذابت فى بعضها البعض . مما تمخض عنه أزمة بيولوجية من غير المحتمل حسمها دون خلق الانزعاج » (٣) .

والمشكلة فى أحد مستوياتها هى الدفاع عن المعايير : ايجاد المبررات الكافية لتضيق معايير الأقلية فى مواجهة انتهاكات التجارية التى تتحكم فى ذوق الأغلبية . وفى مستوى آخر يكون اكتشاف هذه المبررات هو

---

(\*) انظر « مبادئ النقد الأدبي » ترجمة وتقديم الدكتور مصطفى يعوى ، مراجعة الدكتور لويس عوض ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦١ - للترجمة .



السير الضروري في اتجاه الوعي الذي يجب على الانسان أن يصنعه اذا اراد أن يتحكم في مصيره الآن حيث ذهبت التوجيهات القديمة : ولم تعد ثمة « صخرة للاحتماء فيها أو التعلق بها » بل « طائرة على قدر من الكفاءة والمقدرة للركوب ... وهذا هو الصخب المزعج للتغير » . ويحدد ريتشاردز حلا لهذه المشكلات « بنظرية سيكولوجية للقيمة » . ويعتبر الثقافة بدلا للفوضى مثلا في ذلك مثل أرنولد ، لكن الثقافة باعتبارها فكرة يجب ألا ترمى على مفهوم للقيمة يستند الى « مفاتيح الحكمة » العتيقة ، بل يعتمد على ما يمكن اكتشافه في الوعي الجديد .

ويحرص ريتشاردز في بججه اللاحقة على تأكيد الطبيعة التجريبية بل ذلك الاكتشاف ، في حالة المعرفة الخاصة بنا في الوقت الراهن . لكنه نهيا لتقديم تفسير أو صياغة سوف يركز عليها معظم عمله اللاحق . ويرى أن مسلك الحياة ،

« في شتى ضروبه يتشد تنظيم الدوافع لكي يفوز بالنجاح أكبر عدد منها وأهم مجموعة فيها وأخطرها » (٤) .

ويمكن تقسيم الدوافع الى « دوافع نزوع » ، البحث عن « ودوافع نفور ، ويمكن أن يكون كلاهما لا شعوريين » ومن ثم :

« فأي شيء له قيمة هو الذي يشبع أحد دوافع النزوع دون أن يتضمن ذلك احباط دافع آخر يساويه أو يزيد عنه أهمية » (٥) .  
ويحدد أهمية الدوافع على أساس :

« مدى اضطراب الدوافع الأخرى في مناشط الفرد . وهو الاضطراب الذي يحدثه تعطيل هذا الدافع » (٦) .

وذلك الاضطراب هو سوء التنظيم . ويكون تعديل الدوافع هو عملية التنظيم ذاتها . ويناط السلوك السليم عندئذ بذلك التعديل والتنظيم . وتصبح القيمة مسألة تتعلق بنمو النظام . وعند ما تنتقل المسألة من الفرد الى الجماعة ، يمكن الاجابة عليها بتعابير مماثلة . فطبقا لما يراه بنتام ، تصبح « أقصى درجات السعادة عند الأغلبية » هي « أعلى درجة من تنظيم اشباع الدوافع » . وسوف يشد بعض الأفراد ، علوا أو هبوطا عن المستوى العام . ولا ينبغي أن تحل أنواع التوتر التي تنشط بشروط الأغلبية وفي اطارها ، انما ينبغي أن تحل عن طريق .

« المجال الفعلي ودرجة الاشباع للذات ثمرهما مختلف النظم المذا . للدوافع » (٧) .

وسوف تتبدد وتحبط الطاقة الممكنة بفعل الخطر الناجم من أي

نظام عام • ويتعلق الإصلاح الاجتماعي بالحصول على التحرر ، من خلال نوع التنظيم الذي وصف ، على الرغم من أن العملية لن تكون واعية أو مخططة لها يادى ذى بدء • وتحدد أهمية الأدب والفنون فى أنها تقدم أفضل النماذج لذلك التنظيم ، وهى بذلك تقدم ،لعون « للقيم » ( وهى ليست وصفات أو رسالات ، بل نماذج لعملية عامة ضرورية ) • ويمكن انشروع فى اعادة التنظيم العامة العريضة وصيانتها من خلال اختبار تلك القيم والاتفات اليها • وعلى ضوء هذا المعنى يمكن أن « ينقدنا الشعر » وهو :

« وسيلة ممكنة تماما لقهر الاختلال » ( ٨ ) •

وهكذا نعود الى الوصف الذى قدمه ارنولد للثقافة فى مقابل الفوضى . غير أن كلا « الثقافة » و « عملية الكمال » قدم لهما تعريفا جديدا •

وينطلق ريتشاردز من نظرية القيمة هذه الى وصف سيكولوجية الفنان • وتكمن أهمية الفنان بدرجة أساسية فى أنه يتاح له مجال الخبرة المتسع أكثر مما يتاح للشخص العادى • وإذا نظرنا اليه من ناحية أخرى ، فهو أكثر قدرة على نوع التنظيم الذى وصفناه ، وبذلك « يستطيع أن يتقبله الى مدى بعيد دون اضطراب » • ومع ذلك سوف نعتد فاعلته فى هذا على « توازنه النسبى » ( ٩ ) •

« فالطرق التى يختلف بها الفنان عن الشخص العادى سوف تفترض عادة درجة ضخمة من التماثل بينهما • وهى تطورات أبعد لنظم موجودة فعلا فى صورة متقدمة عند الغالبية • وسوف يقتصر اختلاف الفنان على أحدث أجزاء العقل وأكثرها طواعية وأقلها ثباتا ، وهى الأجزاء التى يسهل اعادة تنظيمها أكثر من غيرها » ( ٩ ) •

ومثل تلك الفروق لا يمكن أن ينبغى أن نتابع جميعها بشكل عام • لكنها ستكون فى الغالب أنواعا من التقدم الهام التى يمكن أن تصلح نماذج من أجل تقدم شامل • فضلا عن أن وجود استجابات منظمة ، بشكل دقيق فى الفنون يقدم معيارا مستمرا يمكن من رؤية ما يسميه ريتشاردز ب « الاستجابات المختزنة » كما يمكن من الحكم عليها • وعلى أية حال فبعض أنواع التوافق غير الكاملة ، وبعض المواقف الفجة غير

(\*) Relative Normality • وهى العبارة التى أثارها الدكتور مصطفى بدوى

فى الترجمة المشار اليها - للفرج •

الإجابة للتطبيق ، من المستطاع تثبيتها فى صيغ معينة ، والإيحاء بها ونشرها على نطاق كبير :

« واضحة هي الخسائر الناجمة عن تثبيت هذه المواقف بشكل مفتعل . ويتضح من خلالها أن الشخص اليافع المتوسط أسوأ وليس أفضل من الطفل فى التكيف مع امكانيات وجوده . ونراه عاجزا وظفيا عن مجابهة الحقائق حتى فى أهم الأشياء ، ومهما أراد فلا يستطيع الا مواجهة الأوهام ، وهى الأوهام التى تسقطها استجاباته المختزنة . وتناضل صراعات الفنان الداخلية والخارجية ضد هذه الاستجابات المختزنة ، التى يتحقق بها نجاح الكاتب الشعبى » (١٠) .

ومن الحقائق الهامة فى ثقافتنا أن الأدب والفن التجاريين والسينما تستغل هذه الاستجابات المختزنة . وبينما يمكن أن يساعد الفن الجيد عملية خلق تنظيم أحسن ، فالفن الرديء لا يساعد على ذلك فحسب ، بل يموقه بفاعلية .

« ولا تعتمد الآثار التى نتمتع فيها الا على نوع التنظيم الذى يخلم على التجارب وعلى درجة هذا التنظيم . فاذا كان على مستوى أفضل محاولتنا أو تمداها بقليل ( لكن ليس بعيدا بحيث لا يمكن بلوغه ) فاننا نشعر بالانتعاش ، أما اذا تحطم نظامنا وأجبرنا على الهبوط الى مستوى فيج مضيق ، فاننا نشعر بالاكثاب والمجزؤ الوقت ، ولا يقتصر ذلك على جزءه بعينه بل يمتد الى نطاق عام ٠٠٠ ما لم يستطع العمل النقدي للتشخيص أن يستعيد الاتزان والسكينة » (١١) .

وتأسس برنامج كامل لاحق فى المسائل النقدية والتربوية على هذا الموقف تجاه الأدب الجيد والأدب الرديء .

ويتبقى بعد ذلك أن ننظر فى نقطة أخيرة قممها ريتشاردز ، عن وظيفة الفن الاجتماعية ، وهو يتبنى النظرية المألوفة فى الفن التى تعده ضربا من اللعب ، وبإعادة تعريفه للعب وضع الفن فى مركز أساسى هام ، بدلا من اعتباره وسيلة ثانوية لتزجية وقت الفراغ وهو المعنى الذى يوحى به وصف الفن كلعب . وتتركز إعادة التعريف التى قممها على معيار النظام . فالفن ضرب من اللعب بمعنى أنه :

« عند الإنسان الكامل التطور مسوف تحتل حالة الاستعداد للفعل مكان الفعل عندما لا تتوفر الحالة الكاملة الملائمة له » (١٢) .

واللعب هو تهيئة الاستعداد للفعل سواء فى مجال خاص أو عام ، والفن الذى يبدع موقفا ويقدمه لنا إنما يعد تجريبيا بهذا المعنى .

« تحول آلاف الاعتبارات في الحياة العادية دون الانساج الكامل للاستجابة التي تتولد عند معظمنا ، وأن مجال أجهزة الدوافع المهيمنة وتركيبها أقل بكثير في هذه الحياة ، والحاجة الى الفعل ، والاهتمام والحيرة التسيبين للظروف ، ودخول أمور عرضية غير ملائمة والتجديد الزمني غير المناسب - أي معرفة هل يتم الفعل بطيئا أم سريعا - كل هذه الأمور تضفي غموضا على القضية وتمنع التطور الكامل للتجربة . ويجب علينا أن نقفز الى نوع من الحلول الجاهزة التي تتسم بالفجاجة . لكن تخفى كل هذه العقبات في « التجربة الخيالية » . وهكذا فإن ما يحدث في هذه التجربة من تأكيدات محددة ، وإبراز بعض الأمور الهامة ونشوب الصراعات وتقديم الحلول وخلق النشاط والحيوية وبناء الروابط بين مختلف أجهزة الدوافع ، التي كانت متباعدة ، وقيام ارتباط بين ما كان قبلا غير مفهوم أو ممكن هو أمر نراه بوضوح يصلح ما تبقى من الحياة » (١٣) .

وهكذا يتضح أن التجربة الأدبية نوع من الأعداد لتجربة عامة : وتعتمد من الناحية الجوهرية تدريجا على هذه المقدرة من أجل خلق نظام هو استجابة الإنسان الوحيدة المضمرة لظروفه المتغيرة والخطيرة .

ويبين هذا الإيجاز لموقف ريتشاردز الأساسي ، أولا : درجة ما ورثه من التقليد العام ، وثانيا المدى الذي أوضح به بضع قضايا معاصرة له عن طريق تقديمها في عرض إيجابي . والاضحاح حقيقي بمقدار استمراره ، وتطبيقه النقدي ذو قيمة هامة . واحدى النقاط العظيمة القيمة هي عودة ريتشاردز الى تلك الفكرة عن التوازن النسبي للفنان ، التي حددها ورد زوث ، ورفضتها الكتابات الرومانتيكية فيما بعد . ويعرف هربرت ريد الفن أيضا بأنه « أحد أنماط المعرفة » ، ويصف وظيفته الاجتماعية بتعبيرات مماثلة كثيرا لأوصاف ريتشاردز . إلا أن ريد ، مستندا الى فرويد ، يكرر تلك النظرة لعدم الاتزان الأساسي عند الفنان والتي تنكر ، مثلما ينكر أى شيء آخر ، دلالات الفن الاجتماعية . ويطرح ريد أنماط ثلاثة لمستويات العقل ، مع اعتبار الفنان مثلا لنوع من « الخطأ » ، الذي يخلط المستويات بعضها ببعض الآخر في مستويات غير معتادة ، أما فيما يتصل بالنواحي السيكلوجية التي يمكن البرهنة عليها ، فإن نظرياتنا عن الفن لا تزال تأملية تماما على وجه التقريب ، إلا أن فجاجة تطبيق فرويد العرضي عن الفنان باعتباره « مصابا باختلال الأعصاب » واضحة بقدر كاف . وموقف ريد من الارتباط بمستويات العقل العميقة من خلال الخطأ ، وموقفه من الخلق الفعلي للفن باعتباره تقوية هذا الارتباط « بأنواع من الافتتان الخرافية ... لشيئا تطردنا الحقيقة العارية » (١٤) ، هو موقف غير مقنع على وجه مماثل . إن المفهوم

الشامل لمستويات العقل ، حتى اذا اقتصر على كونه نموذجاً ، هو مفهوم جامد أكثر مما يبدو أن التجربة تتطلبه . وإذا فكرنا بالأحرى في الأنماط والعلاقات التي تتسم بالحركة . يلوح لنا أن مسألة « ارتباطك ذو القيمة » وحتى « التوازن » إنما هي تعبير محدد ومقيد . وإن فصل الأبداع والممارسة العملية هو إمارة التحلل الرومانتيكي للفن الى خواص قابلة للفصل بين « الحقيقة الخيالية » و « المهارة » . واجملاً فإن اعتبار ريتشاردز للفن « نوعاً من النظام » إنما يستعيد وحدة التصور الذهني والممارسة العملية . على السواء ، ويقدم تأكيداً من الممكن بحثه بكيفية مثمرة . بيد أننا ينبغي أن نضيف أن كل المجادلات النظرية عن الفن تقريباً منذ الثورة الصناعية قد أعجزها التعارض المزعم بين الفن والتنظيم الفعلي للمجتمع ، والذي كان هاماً باعتباره الظاهرة التاريخية التي اختلفنا أثرها ، إلا أنه من الصعوبة بمكان اعتباره أمراً مطلقاً . كما قيدها على نحو مماثل وحد منها علم النفس الفردي بحكم ما يزعمه من وجود تعارض بين الفرد والمجتمع ، والذي لم يكن في واقع الأمر إلا دليلاً على الاختلال المؤقت للمجتمع . ورشما تيسر لنا الحياة خلال هذا الزمن ، فمن غير المحتمل أن نحصل على أكثر من نظرية محدودة عن الفن ، إلا أننا نستطيع أن نبتهج في الوقت ذاته لأن نقطة البداية التي ضللتنا لزمن طويل — وهي الشذوذ الضروري للفنان — بدأ رفضها تدريجياً من الناحية النظرية ، وتكاد تجمع غالبية الفنانين الحقيقيين على رفضها في حدود احساساتهم العملية . وبدل التأكيد المتجدد للتوصيل ، دلالة قيمة على استعادتنا التدريجية للجماعة .

وقد كان لدى ريتشاردز كثير من القول المفيد عن التوصيل ، إلا أن ثمة موضعين للسؤال في إطار الوضع العام الذي قدم من خلاله ما عنده . أولاً : ينبغي نجد أن قوله عن توسيع التنظيم ، وتقنيته مفيد بكل جلاله ويتوافق بشكل عام مع تجسرية الأدب الحقيقية ، فثمة عنصر يتسم بالسلبية في فكرته عن العلاقة بين القارئ والعمل الفني التي ينبغي أن تكون في النهاية عاملاً معوقاً . ومعظم ما يريد المرء معرفته عن هذه العملية هو تفاصيل سيرها الطبيعي في أرقى المستويات وأكثرها صعوبة . ويمكن أن تتضح هذه النقطة من نقد ريتشاردز نفسه ، على الرغم من أن هذا في حد ذاته لا يؤثر على النظرية . ودائماً ما يجيد التوضيح والبرهنة على تنظيم فح غير ناضج حقيقة ، كما ناقش سوناتا ويلكوكس في « مبادئ النقد الأدبي » . إلا أنه لم يقدم أمثلة على قدر من الاقتناع الكافي تدل على الاستيعاب الكامل لتنظيم ثري أو مركب وصنفه في تعبيرات عامة في غالب الأحيان . ويلحظ كثيراً عملية التركيب ذاتها ، غير أن المناقشة التي تتلوها عادة ما تكون نوعاً من الالتفاف حول ذاتها ،

أي رجوع الى مقولة « التركيب » ، بدلا من أن تتمدد الى التنبؤ بذلك التهذيب والتوافق النهائيين ، الذين كانا ميزته العامة البالغة الايجابية . ويتولد لدى المرء الاحساس بأنه يتناول الموضوعات المنفصلة عن القارئ ، التي توجه بعيدا في البيئة الخارجية . فضلا عن أنه يخضع في بعض الأحيان للتكوين الأدبي ، وربما اعتبر ذلك نتيجة لما سبق . ويبدو هذا مستغريا لأن يقال عن الكاتب الذي بذل أكثر مما يستطيع أي شخص آخر لكي ينفذ الى الاكتفاء الذاتي للنقد الأكاديمي ، في كتابه النقد العملي . والحق أنه وهبه الكثير عن طيب خاطر وبامتنان . لكن الفكرة انقائلا بأن الأدب يعد الأرض وعهدا من أجل الحياة انما هي فكرة عبودية . وعرض ريتشاردز لعدم كفاية الاستجابة المادية عندما تقارن بكفاية الاستجابة الأدبية يعد أحد الأعراض الثقافية بدلا من كونه تشخيصا لها . والحق أن الأدب العظيم يثرى ويحسّر وينقى ، لكن الانسان يزد عن كونه قارئاً دوماً وفي كل مكان ، ويريد في الحقيقة أن يصبح عظيم الشأن حتى قبلما يستطيع أن يكتفى بكونه قارئاً ، ما لم يتمكن من اقتناع نفسه حقاً بأن الأدب باعتباره مجالا مثاليا لحياة سامية سوف يصلح كبديل في ظل بعض الأحوال الثقافية ، « وسوف نرتقى عندئذ في أحضان الشعر ، فهو الذي يستطيع انقاذنا » . وتدل صياغة هذه الجملة ذاتها على وجود السلبية الجوهرية التي أجدها غير مريحة . والشعر في هذا البناء هو الصياغة الانسانية الجديدة . ومن الحقيقي أن العرض العام الذي قدمه ريتشاردز يمكن أن يكون وصفا كافيا لأفضل طريقة يستخدم بها الانسان الأدب ، ومثل ذلك الاستخدام ، اذا جاء تفصيليا ، سوف يتجلى في نقد هام . لكن يتولد عندنا الاحساس بأن ريتشاردز ، الذي غلب على أمره ، قد انتقى من بيئة عدائية بشكل عام بعض القسمات المخلصة ، واهتم بعد ذلك بايجاد تكنيك عن طريقة يمكن لهذه القسمات ألا تستخدم بدرجة كبيرة في حدود امكانياتها لكي تؤثر عليه وعلى الآخرين .

وتتعلق هذه النقطة بسؤال الثاني ، وقد تشكلت من خلال قراءتي ، وتمثل في ملاحظة أن ريتشاردز بريء الى حد كبير من الجماعة . وما أعنيه بهذا هو أولا أن علاقته المتميزة هي علاقة رجل وحيد في مواجهة بيئة شاملة ، تعتبر مرة أخرى موضوعا خارجيا مستقلا . وان مناقشته للامتداد الى « الأمور الجماعية » في عرض نظرية للقيمة تعتمد بشكل مميز على حد أدنى من التجريد الذي يحمي ذاته كما عند بنجام . ونقد الفعلي للعادات المرعية ، كما عند أنصار مذهب المنفعة ، غالبا ما يكون نقدا مفيدا . الا أن النظرة الأساسية الى العادة تنسجم بالسلبية ، ولم يشعر الناقد أنه يعايش الجماعة في الأساس . وقد أشارت قلة من

إلكتاب أكثر مما أشار ريتشاردز في معظم الأحيان الى ما قد نسميه الآن بالقضايا العالمية ، وقد يعتبر عمله الذى يسعى نحو « امكانيات التوصيل العالمى التى تتمسك بها اللغة الانجليزية الاساسية » مساهمة فى تقديم حل لها . ومع ذلك من الصعوبة بمكان أن نعتبر هذا الاهتمام ذا صفة اجتماعية بالمعنى الكامل . وفى خاتمة « كيف تقرأ صفحة » ، كان دفاعه عن حكم العقل ايجابيا بطبيعة الحال ، باعتباره متعارضا مع الاضطراب الذى تساوله هو وغيره بالتحليل . لكن أين ، وفى أية أجساد ، يعمل العقل والاضطراب ؟ وأين وفى أية علاقات تم انكارهما أو اثباتهما ؟ وهذان السؤالان ، وكلاهما يجب الاجابة عليه بكل تأكيد ، من المفروض أن يؤدىا الى التركيب الشامل للفعل والتفاعل ، والذى هو ممارسة للحياة ، ولا نستطيع اجتزاله الى تجريد مثل التجريد القائل بأنه « موقف معاصر » . وعرض ريتشاردز لأصل المشاكل التى تواجهنا هو انتخاب لبعض ما أثمره المجتمع ، وهو ليس فقط انتخابا للعلم كثمره من تلك الثمار بل لازدياد عدد السكان باعتباره ثمرة أيضا ، وذلك فى حدود المناقشة . وتنحصر مهمته عندئذ فى أن يجده ثمرة أخرى تكون قادرة على الفداء . ومع ذلك فما تتضمنه هذه العملية من سذاجة وبراءة وهو ينبع بكيفية طبيعية للغاية من تصور الجماعة على نحو ساذج وبرئ ، انمسا هو أمر معرقل . ونحن لا نواجه بما يثمره وينتجه المجتمع فحسب ، بل نواجه بالحياة ، بالأيدي التى تصنع أو تصون أو تغير أو تدمر . وجل ما عليه لنا ريتشاردز عن اللغة والتوصيل ، ونعترف له فيهما بالدين ، من الواجب إعادة النظر فيه حالما نخلص أنفسنا فى نهاية الأمر من بقايا الانسان الجمالى - الذى يتقبل تجاربه وينظمها منفردا فى بيئة مجادية - والتى ورثها ريتشاردز بالفعل ، حتى باعتباره حصما ذكيا .





## ٢- في ر. ليفس

F. R. Leavis

أوجز ليفس في منشور *Mass Civilization and Minority Culture* الذي نشر في عام ١٩٣٠ ، وجهة نظره خاصة عن الثقافة ، أثرت تأثيرا كبيرا جدا . وتضمن مجموعة من الأحكام التفصيلية ، وعرضا موجزا للتاريخ أيضا كما وجد ذلك في نقده الأدبي . وفي كتابه *Culture and Environment* الذي ألفه بالاشتراك مع دينيس تومبسون Denys Thompson ونشر في عام ١٩٣٣ ، تتكرر الأحكام التفصيلية ويتسع بشكل هام هذا الموجز التاريخي . وواصل عرض هذه القضية الجهرية بهذا ذلك ويشكل أساسى سكروتنى *Scrutiny* ومن الطبيعي أن نربط بها كتابا مثل *Fiction and The Reading Public* من وضعه . د. ليفس و *Between the Lines and Voice of Civilization* لدينيس تومبسون وما كتبه L. C. Knights عن *Dramain the Age* of Jonson وعن *Explorations* ، وكتابات ليفس التالية في هذا المجال ، والتي تتفاعل باستمرار في نقده الأدبي يمكن سبر أغوارها بشكل ملائم في *The Common Pursuit* و *Education and The University* وتنبثق « القضية » الهامة بوضوح كاف من هذه المجموعة الشاملة من المؤلفات ، والتي يجب أن نضيف إليها عددا وافرا من المساهمات الثانوية التي قدمها مؤلفون آخرون .

ويتبنى أساس القضية وأصل ارتباطها الجهرى بالدراسات الأدبية ، في الصفحات الأولى من كتابه *Mass civilization and minority culture* حيث يقول :

« يعتمد التقدير المميز والأدب على أقلية جد صغيرة في أية فترة زمنية معينة : أى أن قلة فقط هي القادرة على إصدار الحكم المباشر التلقائى ( بمعزل عن الحالات البسيطة والمألوفة ) . ولا تزال أقلية صغيرة ، رغم

ازدياد عددها ، هي التي في مستطاعها أن تؤكد ذلك الحكم المباشر عن طريق الاستجابة الشخصية الأصيلة . وتعد التقويمات المتقبلة نوعاً من العملة الورقية التي تستند إلى نسبة صغيرة للغاية من الذهب . وثمة علاقة وثيقة بين حالة تلك العملة وإمكانات الحياة الجميلة في أي زمن . ولا تستطيع الأقلية أن تتذوق دانتى وشكسبير ودونني وبودلير وهاردي فحسب ( إذا اقتصرنا على الأمثلة الهامة ) بل تستطيع أن تتعرف على آخر خلفائهم الذين يكونون في زمن معين ضمير الجنس البشرى ( أو ضمير جزء منه ) . وبما أن تلك المقدرة لا تنتمي إلى مجرد مجال جمالي معزول : فهي تتضمن تلبية للمسائل النظرية واستجابة للفن والعلم والفلسفة أيضاً إلى المدى الذي يمكن أن تؤثر به هذه المسائل في إدراك الوضع الانساني وطبيعة الحياة . وتعتمد على هذه الأقلية قدرتنا في الاستفادة من أفضل تجارب الماضي الانسانية ، كما أنها تحافظ على أروع ما في الموروث وأكثره عرضة للفناء . وترتكز عليها المعايير المضمرة التي تنظم الحياة الجميلة في أحد العصور ، كما يعتمد عليها إدراك أكثر الأشياء قيمة ، ومعرفة الاتجاه الذي ينبغي السير فيه ، وتحديد المحور الذي تدور حوله الأمور . وفي بقائها . . بقاء للغة ، أي المصطلحات المتغيرة ، التي تستند إليها الحياة الجميلة ، وبدونها يعرقل التمايز الروحي ويفقد تماسكه الداخلي . وما أعنيه بالثقافة هو استخدام مثل تلك اللغة » ( ١ )

وهذا وضع جديد في تطور فكرة الثقافة من بعض المناسخ . ومع ذلك فهذا الوضع ينبع أساساً من أرنولد ، الذي يعترف ليفس بحق تام بأنه اتخذ منطلقاً له . وما يرجع إلى أرنولد ، إنما يعود أيضاً إلى كولردج ، إلا أن ثمة تغييرات ذات دلالة عبر هذا السياق . فكانت الأقلية عند كولردج تتمثل في طبقة ، أي فئة محظية من رجال الدين تكون مهمتها التثقيف العام ، ويكون ولاؤها للعلوم أجمعها . والأقلية عند أرنولد هي بقية ( فضلة ) تتكون من أفراد يوجدون في جميع الطبقات الاجتماعية ، وما يميزهم بشكل رئيسي ، هو أنهم تخطوا حدود المشاعر الطبقيّة المعتادة . أما الأقلية عند ليفس فهي أقلية أدبية بشكل جوهري ، نصون التقليد الأدبي وأروع القدرات الكامنة في اللغة . وهذا التطور يعلمنا الكثير لأن اتجاه هذا المطلب نحو تضيق مجاله لكي يصبح محورا يزيد بوضوح لسوء الطالع . ويكتب ليفس بعد قليل أن « الحضارة والثقافة بدأتا تصيحان تعبيران متعارضين » ( ٢ ) . وهذا هو التمايز الشهير الذي قدمه كولردج ، ويستند إليه التطور بأسره الذي طرأ على هذه الفكرة عن الثقافة . وتحولت الثقافة إلى كيان مستقل ، أي مجموعة فعالة من الانجازات والعادات ، تعبر بشكل محدد عن نمط من المعيشة أرقى من النمط الذي قدمه « تقدم الحضارة » . ويرى كولردج أن الدفاع

عن هذا المستوى من الواجب أن يكون بين أيدي كنيسة قومية تستوعب  
و المتعلمين من جميع الطوائف » . وطالما أنه لا يمكن تحقيق هذا بالفعل ؛  
فقد كان على خلفاء كولردج أن يعيدوا بشكل مستمر تحديد طبيعة الأقلية  
التي يدافعون عنها . والعملية التي بدأها ارنولد ، عندما ساوى فعلا  
« الثقافة » بـ « النقد » ، استكملها ليفس ، وأتمها أ . أ . ريتشاردز  
قبله بقليل على نحو مماثل . وليفس محق في قوله بطبيعة الحال بأن  
اللغة والأدب يتضمنان كثرة من « أروع ما في التقليد وأكثره عرضة  
للفناء » . إلا أن الانحدار الذي بدأ منذ ولاء كولردج لجميع العلوم حقيقى  
لسوء الطالع . ومن المؤكد أن قوله بأن تلك المقدرة تتضمن استجابة  
للعلم والفلسفة الى المدى الذى تؤثر به فى ادراك المواقف الانسانية  
وطبيعة الحياة « إنما يثير بعض الامتناس والحد » . وإنى أتفق مع  
ليفس ، وكذلك مع كولردج و ارنولد ومع بيرك المعلم المشترك فى هذه  
النقطة ، على أنه مجتمع فقير حقا ذلك الذى لا يملك ما يحيا به غير تجربته  
المعاصرة والمباشرة . إلا أن الوسائل التى نستطيع أن نتجنب بها  
بعض التجارب الأخرى تزيد فى تنوعها عن الأدب وحده . ولكي نجد  
طريقنا الى التجارب المدونة بشكل رسمى لا نذهب الى مصدر الأدب الثرى  
فحسب وإنما نذهب أيضا الى التاريخ والمعمار والرسم والموسيقى والفلسفة  
واللاهوت والنظريات السياسية والاجتماعية والعلوم الطبيعية والفيزيائية  
والانثروبولوجيا . أى نذهب فى الحقيقة الى جميع ما يعلمنا . كما نسلك  
طريقنا أيضا اذا كنا واعين الى التجارب غير المدونة التى تمثل فى  
العمدات والنظم الاجتماعية والعادات والتقاليد والذكريات العائلية . ويحظى  
الأدب بأهمية حيوية لأنه التدوين الرسمى الفورى للتجربة ، ولأن كل عمل  
من الأعمال الأدبية أيضا يعد نقطة تقاطع مع اللغة المشتركة التى تخلد  
بشكل متمايز فى دلالاتها الهامة . وكان الاعتراف بالثقافة كتجميع لكل  
هذه المناشط والاعتراف بالطرق التى خلدت بها ودخلت الى حياتنا  
العامة ذا قيمة وجاء فى حينه . لكن وجد دائما الخطر من أن هذا الاعتراف  
يمكن ألا يصبح تجربتنا فحسب بل يمكن أن يكون عزلا وانفصالا فى  
حقيقة الأمر . فإن تلقى على كاهل الأدب ، أو النقد على وجه التحديد ،  
بهمة السيطرة على نوعية التجربة الشخصية والاجتماعية بأسرها ، إنما  
هو تعريض قضية حيوية لسوء الفهم المدمر ، وتصلح اللغة الانجليزية  
بحق لكي تكون أساسا لجميع ألوان التعليم ، إلا أنها ليست بكل وضوح  
التعليم كله . وعلى نحو مشابه أيضا فإن التعليم الرسمى ، رغم فضله ،  
ليس هو كل ما نلناه من تجارب اجتماعية فى الماضى والحاضر . ويقدم  
ليفس الفكرة السابقة بكل وضوح فى مقترحاته عن التربية التى جاءت  
فى كتابه ( التربية والجامعة ) وقد فعلت حفنة من البشر الكثير لتوسيع

مدى الدراسات الأدبية وزيادة عمقها مع ربطها بالاهتمامات الحديثة  
الأخرى . لكن الصياغة المدمرة التي تتعلق بطبيعة اقلية تظل قائمة  
وموجودة . وكان ينبغي على ليفس أن يكتب :

« ولا تستطيع الأقلية أن تقدر وتتذوق شكسبير والقانون الانجليزي  
العام وكاتدرائيه لنكون واجراءات البرلمان وبيروسل وطبيعة الأجور  
وهوجارت وهوكز ونظرية الوراثة وهيوم (اذا أخذنا أمثلة هامة) لا نستطيع  
أن نتذوق كل ما سبق فحسب ، بل تقدر أيضا على التعرف سواء على  
خلفائهم او على التغيرات والتضمينات المعاصرة لهم والتي تشكل في فترة  
معينة ضمير الجنس البشري ( أو ضمير جزء منه ) »

وإذا كان قد فعل ذلك ( بينما يعتذر عن الهوائية والتحكم في  
الاختيار ) فان زعمه بأنه « تعتمد على هذه الأقلية قدرتنا في الاستفادة  
من أفضل تجارب الماضي الانسانية » يمكن أن يكون أمرا أكثر جوهرية  
الى حد ما . وتلك مسألة لا تخص النظرية كثيرا بقدر ما تتعلق بالتأكيد .  
وعلى أية حال اذا كان قد دون تلك القوائم الخطيرة ، فان المسألة بأسرها  
الخاصة بطبيعة الأقلية ووضعيتها الاجتماعية وعلاقاتها مع الكائنات  
الانسانية الأخرى ، كان ينبغي عليها أن تدفع الى الجهر والعلنية في مزيد  
من الوضوح . وتمثل الصعوبة الخاصة بفكرة الثقافة في أننا نجبر بشكل  
مستمر على توسيعها الى أن تصبح متطابقة تقريبا مع حياتنا العامة بأسرها .  
وعندما يتحقق هذا فان المشاكل التي تعرضنا لها منذ عهد كولردج ستتغير  
وتتحول بالفعل . وإذا كان من الواجب أن نتصدي لها بإخلاص ، فعلينا  
أن نواجه أنواعا من التوافق باللغة الدقة والصعوبة . ان الادعاء الخاص  
بأقلية ما ، وما أعقبه من تعريف لها بمصطلحات شخصية عند كل من  
تناولها ، يلوح من الناحية العملية أنه نوع من التعطيل المؤقت لهذا التحول  
للمشاكل ولأنواع توافقنا اللاحق . واعتبرت وجهة النظر المعينة لما هو قيم  
كلا شاملا في الواقع العملي ، وتم تحديد هذه النقطة المعينة ، وكما حدث  
في النقد الأدبي فان أسطورة - أي تكوين له دلالة الخاصة - أمكن توصيلها  
على نحو مقنع . وتبدو لي الأسطورة التي قدمها ليفس أكثر قوة من معظم  
الأساطير المنافسة لها، لكن هناك مسألة تتعلق بانتشارها عندما تبدأ النظر  
في حدودها ، ويتمثل الخطر عندئذ في أننا سوف نحط من قيمتها في  
واقع الأمر .

ولأن الأسطورة ، وفي مواجهة ما قد قيل سابقا ، تعد فعلا مناسبة  
بدرجة هائلة للأغراض التي تعرض لها ليفس حقا . ولأنه واجهته على خلاف  
أرنولد تطورات القرن العشرين في الصحافة والاعلان والقصص الشعبية

والسينما والإذاعة وتلك الطريقة الشاملة للحياة حيث يصبح الرمز الذي يفضلهُ هو المدينة المتوسطة ( استمدتها من دراسة لايند لا لينوى Illinois (★) وأن النقاد الذين صاغوا فكرة الثقافة في بادئ الأمر واجهتهم الثورة الصناعية وأسبابها ونتائجها في التفكير والشعور . فان ليفس لم يواجه في عام ١٩٣٠ بكل هذا فحسب بل واجه بعض طرق التفكير والشعور التي تجسدت في مؤسسات بالغة القوة حددت بأن تقوض الطرق التي قدرها وقيمها هو وأتباعه . والمنشور الذي قدمه بالرجوع الى ريتشاردز ، هو المصدر الأصلي للفعال لذلك النقد العملي لهذه المؤسسات التي بدأت تصبح لها أهمية عامة نامية في الربع الماضي من القرن الحالي . ونوع التدريب الذي أوضحه كتاب الثقافة والبيئة ، والذي يعد دليلا تربويا ، قد تمت محاكاته واتباعه على نطاق واسع ، لدرجة انه لو اقتصر ليفس وزملاؤه على هذا فقط ، لأصبح من الممكن أن يكون كافيا لمعلمي جديريين بأن ينالوا اعترافا هاما . ولا يرجع ذلك بطبيعة الحال الى أن أسباب التهديد قد زالت ، وانما يمكن القول حقا بأنه زادت جسامته أيضا . فما زال واضحا على نطاق بالغ الاتساع ، ذلك الاستغلال المتعمد للاستجابة الرخيصة التي تميز حضارتنا . لكن مما هو جدير بالاعتبار وضع منهج عملي للتدريب بدرجات متفاوتة - وهو منهج طبق على نطاق متسع ويمكن مع ذلك أن يمتد بدرجة كبيرة الى نظامنا التربوي أجمع . وبما أن الاستغلال متعمد ، وبما أن أساليبه التكنيكية عظيمة القوة ، فالتدريب التربوي يجب أن يكون متعمدا أيضا . وتصبح حيوية الأدب الرائعة المتباعدة تحكمها جوهرها ومحصلة أساسية .

وليفس الذي دفع بهذا العمل هو ليفس الذي قدم الأحكام التفصيلية بيد أنه من الواضح أن طرائق الشعور والتفكير التي تجسدت في تلك المؤسسات مثل الصحافة الشعبية والإعلان والسينما لا يمكن نقلها في نهاية الأمر دون الاستناد الى طريقة ما للحياة . وهنا تثار وتتطور الأسئلة مرة أخرى وباصرار . فهل الاستغلال المتعمد هو طلب مقصود للربح يؤدي الى افعال الاعتبارات الأخرى أو احتقارها ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا ينبغي أن يكون الابتغال في التعبير والاستجابة مربحا ؟ وإذا

---

(١) لايند Lynd عالم اجتماع أمريكي ولد في عام ١٨٩٢ أصدر مع زوجته في عام ١٩٢٩ كتاب *Middletown — A study of American Culture in contemporary* ثم نشر في عام ١٩٣٧ *Middletown In Transition — A study in Cultural* *Conflicts* وفي عام ١٩٣٩ قدم كتابه *Knowledge for what ?* والبنوى هي إحدى الولايات العظيمة الأهمية في الولايات المتحدة الأمريكية تجمع بين وفرة المحاصيل الزراعية والتقدم الصناعي الكبير . وتقع فيها مدينة واشنطن - للترجم

كانت حضارتنا « حضارة جماهيرية » ، دون احترام محسوس متميز للجدية والنوعية ، فبأية وسائل أصبحت هكذا ؟ وما الذى نقصده حقيقة بتعبير « جماهيرية » ؟ هل معنى ديمقراطية مترتبة على حق التصويت العام ، أو ثقافة تترتب على تعليم عام ، أو جمهور قارئ يترتب على معرفة عامة بالقراءة والكتابة ؟ وإذا وجدنا منتجات الحضارة الجماهيرية تبعت على النفور والاشمئزاز بدرجة كبيرة فهل علينا أن نثبت أن حق التصويت العام أو التعليم أو معرفة القراءة والكتابة عوامل تحلل ؟ أو على نحو بديل ، هل نقصد بالحضارة الجماهيرية حضارة صناعية تترتب على الانتاج الآلى ونظام المصانع ؟ وهل نجد ان المؤسسات مثل الصحافة الشعبية والاعلام هي النتائج الضرورية لذلك النظام من الانتاج ؟ أو نجد ، مرة أخرى ، أن كلا الحضارة الآلية والمؤسسات نتجتا عن قدر من التغير العظيم والانحطاط فى العقول البشرية ؟ ومثل هذه الأسئلة التى هي أمور عادية فى جيلنا ، تبرز الاحكام التفصيلية بشكل حتمى . وعلى الرغم من أن ليفس لم يزعم أبدا أنه يقدم نظرية لتلك الموضوعات ، فقد التزم فعلا ، فى طرق عدة ، ببعض المواقف العامة التى تصل الى موقف يمكن التعرف عليه تجاه التاريخ والمجتمع الحديثين .

وسوف يتعرف سريعا على الموقف أولئك الذين تابعوا نمو فكرة الثقافة . وترجع منابعه الأساسية المباشرة الى د . هـ . لورانس ( الذى لوحظت ارتباطاته بالتقليد tradition القديم ) ومؤلفات جورج شتيرت George sturt ( جورج بورنى Bourne ) خاصة كتابيه The Wheelwright's shop و Change in the Village - وهما يرجعان الى كوبيت بوجه خاص ، على الرغم مما فيه من ملاحظة أصيلة وقيمة . ومن التعميمات المميزة لليفس وتومبسون ما يلى :

« يتحلث شتيرت عن « فناء انجلترا القديمة وحل محل الامة الأكثر بدائية دولة حديثة « منظمة » . وكانت انجلترا القديمة هي انجلترا ذات الجماعة العضوية ، فبأى معنى كانت أكثر بدائية من انجلترا التى تبوأ مكانها ، ذلك يحتاج الى امعان للفكر . لكن ما يجب أن نتأمله فى الوقت الراهن هو حقيقة أن الجماعة العضوية قد ولت ، وزالت تقريبا من الذاكرة للدرجة تجعل أى شخص ، مهما تعلم ، يجد صعوبة فى العادة فى إدراك ماهيتها . وبعد تدميرها ( فى الغرب ) هو الحقيقة البالغة الأهمية فى التاريخ الحديث - وهو حديث جدا فى الحقيقة . وكيف تم فى وقت قصير جدا هذا التغير الخطير - هذا التحلل السريع والمخيف ؟ وعملية التغير هذه هي التى تعتبر تقدما فى العادة » . ( ٣ )

ويوجد عدة نقاط غامضة في هذا القول : وبالتحديد ، التقدير الدقيق لصفة عضوي وتعارضها الظاهر مع منطق ( أنظر الملاحظة التي في آخر الفصل ) لكن يلوح جليا من الأمثلة المقتبسة التي تدعم هذا أن ما يقصده بالتغير الخطير هو الثورة الصناعية . وما يعنيه بالجماعة العضوية هو جماعة ريفية :

« تمثلت في إنجلترا الأكثر » بدائية « طبيعية حيوانية ، إلا أنها انسانية بشكل متمايز . وعبر القرويون عند شتيرت عن طبيعتهم الانسانية ، وأشبعا احتياجاتهم البشرية في حدود البيئة الطبيعية ، وإن الأشياء التي صنعوها وهي الأكواخ ومخازن الحاصلات الزراعية وأكاداسها والعربات — جنبا الى جنب مع علاقاتهم التي أنشأوها مع بعضهم البعض ، خلقت بيئة انسانية ، ومهارة في التوافق والتكيف ، كانت سليمة وحتمية ، ( هكذا ) ، ( ٤ ) »

وفي تعارض مع هذه الطريقة في الحياة وضعت العصرية التي تتسم بالمدينة والمكننة وشبه المدينة والتي يصبح من الممكن تقديم مثل هذه التعليقات عليها :

« يعيش العامل الحديث والموظف الحديث والصانع الحديث من أجل قضاء وقت فراغهم فقط ، وتكون النتيجة أنه لا يمكنهم أن يحيوا في وقت فراغهم عندما يحصلون عليه ، ولا يفهم عملهم أى معنى ، فهو مجرد شيء يؤديه لكي يكسبوا عيشهم ، وعندما يتوفر بالتالي وقت الفراغ يصبح بلا معنى ، وكل طرق استخدامه التي يتوصلون اليها تندرج كلية تقريبا تحت ما يسميه ستوربات شين Stuart Chase بالأخلق » ، ( ٥ )

« ... لا يعرف المواطن الحديث كيف تصله ضرورات الحياة ( فهو بعيد تماما عن « الانتاج الأساسى » على حد قولنا ) بأكثر مما يستطيع أن يعتبر عمله جزءا هاما في مشروع انساني ( فهو يحصل على الأجور أو يحقق الأرباح فحسب ) » ( ٦ )

وهذه النقاط مألوفة ، إلا أنه من المستحيل الاحساس بأنها كافية وسليمة . وتصبح رواية التاريخ أسطورة بقيامها على التخمين ، أما من جهة تلك النقاط مثل التكيف مع البيئة الطبيعية التي تنبئ في المباني والأدوات ، أو تلك المهن التقليدية مثل مهنة النجارة ، فمن الممكن عموما أن نرتضى ، وذلك يختلف اختلافا تاما عن الجزم ، بأن « البيئة الانسانية » وعلاقاتهم التي أنشأوها مع بعضهم البعض « كانت بالفعل » سليمة وحتمية . واعتقد أن هذا بمثابة خضوع لحنين تميزت به الفترة الصناعية

أو الحضرية - وهو صورة متخلفة عن الاتجاه الوسيطى الذى ارتبط بمجتمع اقطاعى « معدل » . وإذا كان ثمة ما هو مؤكد عن « الجماعة العضوية » ، فهو أنها قد ذهبت الى الأبد . وزمنها فى الأسطورة المعاصرة هو القرن الثامن عشر الريفى ، إلا أنها قد اختفت عند جوله سميث Gold Smith فى The Deserted Village ( ١٧٧٠ ) ، وكانت عند كرابى Crabbe فى The Village ( ١٧٨٢ ) تكاد تكون « حتمية وصحيحة » ، وقد زالت عند كوييت ، فى ١٨٢٠ ، منذ طفولته ( وهذا يعنى أنها وجدت عندما كان جوله سميث وكرابى يكتبان ) ، أما شتيرت فكان يرى أنها وجدت حتى وقت متأخر فى القرن التاسع عشر ، ( وإذا كان من الممكن أن يسمح لى بأن أضيف رأى ، لاني وبلت فى إحدى القرى وفى أسرة من العمال الزراعيين لعدة أجيال ) ، فأنا أرى أنها كانت موجودة فى ثلاثينات هذا القرن - كما تتمثل فى المظاهر التى استشهدنا بها ، ومهارات العمل المتوارثة ، والحديث التقليدى المتأني واستمرار العمل ووقت الفراغ . وما ينبئ رصده ، وما هو هام فى حالة تقديره بانصاف ، هو تراث هام من الخبرة الانتاجية والاجتماعية تطور عن ظروف معينة اتسمت بالمناورة الطويلة . ومن المفيد معارضة هذا بالمصاعب النابذة من خصوبة التوافق التى تصلح للمقارنة وتتعلم بالظروف المدنية والصناعية التى كانت تجربتها بالغة القصر عن التجربة السابقة . لكنه من المضلل تقديم هذا التباين وإغفال غيره ، ومن المستقبح والخطير أن تستثنى مما يسمى بمجتمع عضوى انفاقه والارهاب الحقيقى والأمراض ونسبة الوفيات والجهل والذكاء الذى تم احباطه ، وكانت كلها من بين خصائصه . ولا تعد هذه أضرار مادية يجب أن توضع فى مقابل مزايا روحية ، والشئ الوحيد الذى يعلمنا اياه مثل هذا المجتمع هو أن الحياة كل متكامل وأنها مستمرة - وما يهنا هو الترابط الشامل . « وأن ما اعتبر تقدمًا فى العادة » شمل الحياة كلها وأنقذ الروح والعواطف .

والهفوة الفكرية الأساسية لمثل تلك التكوينات كما فى « الثقافة والبيئة » هو اعتبار المسائل الجزئية المظهرية من الأمور الكلية . فالحكم التفضيلى الصحيح يتطور بسرعة فائقة الى تعميم يبعث على الاقتناع . ويفويه فى العسادة الميل الى أن يختزل التجربة الى دليل أدبى فقط . وكتاب « Middle town » مفزع ، ومن الحقيقى أن كثرة من الاعلانات والصحف رخيصة وقذرة . لكن ، ألا تقيم بسهولة بالغة من مثل هذا الدليل رواية محتقرة لحيات معاصرينا ، التى يتبى أن يكون من العسير علينا أن نجرب اثباتها من الحياة ، على الرغم من أننا نستطيع أن نثبتها بسهولة بالغة ، أو هكذا يمكن أن يبدو ، من الكلام المطبوع ؟ وهل حقيقى ، على سبيل المثال ، أن « العامل الحديث ، والموظف الحديث



والصانع الحديث ، لا يعنى علمهم بالنسبة لهم شيئا سوى كونه وسيلة للحصول على المال ؟ وهل من الحقيقي أن طرق استخدام وقت فراغهم هو « عملية غير خالقة وغير مثمرة » تماما على وجه التقريب ؟ وهل حقيقي أن « المواطن الحديث » قلما يعرف « كيف تصله ضرورات الحياة » ؟ وما هو حقيقي ، كما يمكن أن أرى ، هو ظهور عدة أنواع جديدة من العمل غير المرضى ، وعدة أنواع جديدة من التسلية الرخيصة ، وعدة أنواع جديدة من التقسيم الاجتماعى . وفى مقابل هذا يجب أن توضع عدة أنواع جديدة من العمل المرضى ، وبعض الاصطلاحات الواضحة وتكافؤ الفرص الجديدة فى التعليم ، وبعض الأنواع الجديدة الهامة من التنظيم الاجتماعى . ومن بين كل هذه العوامل وغيرها ، يجب أن يحدد التوازن بدقة أكثر مما تسمح به الأسطورة .

وما جعلنى أقدم هذه النقاط بصدد عمل ليفس ، بينما ينبغي أن تقدم أيضا عن أى عمل آخر تكون الأسطورة فيه ملموسة بشكل أكبر ومضللة بطريقة أكثر عاطفية أحيانا هو أن هذه العوامل ، فى حالة ليفس قد أصبحت كما يلوح متشابكة بشكل معقد مع الدفاع عن المقترحات التعليمية القيمة تماما . ويقدم كتاب « الثقافة والبيئة » بعض التحفظات : « يجب أن نحذر الحلول البسيطة » . فلا يمكن أن توجد عودة محضة الى الوراء . . . ويجب أن تكون ذكرى النظام القديم الحافز الأساسى نحو نظام جديد . » (V) وهذه التحفظات مفيدة وتصلح لأن تقدم التأكيد الأول الخاص بالتعليم الذى سوف ينشده السيطرة على القوى المتحللة والمبتذلة ، عن طريق كلا التدريب المباشر « الدفاعى » وذلك التدريب الإيجابى العملى الذى يعد الأدب جديرا بتقديره . ان صنع مثل هذا التعليم وتوسيعه هو أمر حيوى لدرجة أن المرء يأسف لاحتواء هذا الدفاع على نتائج ومواقف اجتماعية مشكوك فيها على أقل تقدير . ويجب أن تعود هذه النقطة الى ما قلناه سابقا عن طبيعة « الأقلية » . وينبغي أن يجنب ليفس بشكل معقول على ما كتبه هناك قائلا بأن اعتبار الأدب أحد التخصصات هو عدم تقدير للأدب البتة . ويمكن أن أنفق مِم هذا . الا أن التأكيد الذى أحاول أن أقدمه هو أنه فى السعى الى التواصل والتغير وبسبب عوامل التحلل وحدها ، لا نستطيع أن نجعل التجربة الأدبية هى المحك الوحيد أو حتى المحك الأساسى . ويمكن أن أرى أننا لا نتمكن حتى من أن نبرز بدرجة هامة « الأقلية » ، لأن فكرة الأقلية الواعية لا تعد فى حد ذاتها أكثر من إمارة دفاعية ضد الأخطار العامة . وعندما يمزج البيوت فكرة ثقافة الأقلية برفضه للأفكار المتعلقة بالديمقراطية انما يقف على أساس أكثر اتساقا ان لم يكن أكثر تأكيدا . وبما أن ليفس قد جعل الارتباط الحيوى بين طريقة شاملة للحياة وبين القدرة على تجربة

أدبية قيمة ، فهو يرتبط بالتأكيد ، من أجل أى شىء يتعدى الاجراءات الدفاعية الضرورية الفورية ، بمفهوم يتعلق بنمو المجتمع وطريقته الشاملة للحياة ، وينبغى أن يجسد مثل تلك الأنواع من التجارب بصلاحية أكثر . ولا يتعلق الأمر بدرجة كبيرة بالإعلان عن ولاء سياسى ما ، إنما يختص بالأحرى ، فى تجربتنا الاجتماعية الشاملة ، بالاقرار بأن « هذا الأمر أكثر قيمة من سواء ، ولا يجب السير فى غير هذا الاتجاه » . ان الصعوبات واضحة ، الا أننا أرتاب فى أنها زادت بدرجة مستحيلة عن طريق الولاء المستمر الموجز عن التاريخ يتجه إلى فرض أن « ما يعتبر تقدما فى العادة » هو انحدار تام على وجه التقريب .

وكما فهمت عمل ليفس التالى ، فقد اختار أن يركز - من ناحية - على الأعمال الدفاعية المثابرة ، ويركز - من ناحية أخرى - على مثل إعادة الخلق هذه كلها أمكن ، فى مجال النقد . ولو نظرنا إلى ما قدمه ليفس كعمل لحياة لم تنته بعد فهو يعد أحد المنجزات الهامة . وقد اضطلم آخرون بنقد الصحافة الشعبية والإعلان والسينما وما إلى ذلك ، وهو ما كاد أن يصبح الآن أمرا عاديا . واستمر ليفس ، بطريقة قيمة للغاية ، فى تقديم بعض الأمور البديلة الواضحة لهذا وهي « الصحافة الأحسن » و « الكتب الأفضل » . واقترب كثيرا أيضا ، وبشكل ملحوظ فى دفاعه عن لورانس ، من المكونات الهامة المعترف بها فى المجتمع الانجليزى ما بعد الصناعى ، التى أهملتها المختصرات التى وجدت فى كتاب « الثقافة والبيئة » . وفى تعليقاته على بانيان Bunyan (\*) وديككنز ومارك توين طرح التزاما نظريا ايجابيا تجاه التجربة الاجتماعية العامة والفعلية أكثر مما بدا أنه يميزه مفهوم الأقلية المدافع عنها ( والتى استمد تجربتها الاجتماعية من الماضى أساسا ) . وقد هاجم ما أسماه بسيطرة عالم الآداب الانجليزية عن طريق جماعة صغيرة متشابهة ، اختزلت التصور العادى لأقلية ممتازة يحدث أنها تتطابق مع طبقة اجتماعية معينة اختزلته إلى درجة ضعفها الذاتى . وواصل هجومه فى ذات الوقت على التصور الماركسى للبديل الاجتماعى : على أساس أنه مسألة

---

(\*) بانيان ( ١٦٢٨ - ١٦٨٨ ) رحيل دين انجليزى - ألف عدة كتب - ويعتبر من أعظم المؤلفين الانجليز القسبيين واشتهر كتابه رحلة حاج Pilgrim Progress الذى أطلق عليه اسم « التوراة الصالحة » وذاع صيته لبساطته فى الأسلوب وشطحاته الخيالية واستجابة الروحية العميقة . قال عنه وليام جيمس : كان حالة نموذجية للمزاج السيکوباتى ، حساسية ضئيل تبلغ درجة مرضية ، تحاصره الشكوك والمخاوف والأفكار الملحة .. ظل مسجوناً فى عهد شارل الثانى لمدة ١٢ عاما لأنه رفض أن يدفع فدية أو يقلع عن الوعظ والإرشاد - المترجم .

مجردة من النساحية الفكرية ، وبالنظر الى الطبيعة التى تحقق بها فى روسيا من الناحية الاجتماعية ، وقد جلب له هذا الكثير من الأعداء ، الا أنه استغفل باتجاهه . ولا يهمنى الآن كثيرا تقدير العمل الذى قدمه فى حياته ، بقدر ما يهمنى تقدير قيمة الاتجاهات التى بدأها . ولا أستطيع الا أن أقول فى الختام ان المقترحات التربوية والتعليمية العظيمة القيمة ، والأحكام المحدودة المشقة والهامة ، وتلك مكاسب حقيقية ، كان يجب أن تواجهها خسائر بعضها خطر ، وينزع مفهوم الأقلية المثقفة الذى وضع فى مواجهة الجماهير التى لا تخلق شيئا ينزع - فى تأكيده - الى غطرسة وشكية مدمرتين . وينزع مفهوم الماضى العضوى والمرضى تماما الذى قام فى مواجهة الحاضر المتحلل غير المرضى ، ينزع فى تجاهله للتاريخ الى انكار التجربة الاجتماعية الحقيقية . ومن الواجب أن يكون التدريب الثقافى من الناحية الجوهرية تدريبا فى اطار الديمقراطية ، التى ينبغى أن تكون تدريبا فى اطار الاحكام المباشرة . ومع ذلك فان المكونات العارضة فى الأسطورة أدت فى أسوأ الأحوال الى اتجاه تسلطى شبيه أرستقراطى ، وأدت فى أحسنها الى شكية معتادة اتضح أنها لا تحتل أبدا أى التزام اجتماعى معاصر . ولا يمكن أن يكون تفوق ليفس ناقدا ، وعلى نحو مماثل تفوقه معلما ، موضع شك وتساؤل . لكن من الضرورة المتزايدة دوما ، اذا تم الإصرار على التفوق والتمايز ، أن نؤكد أنواع القصور والأفكار التى تحدث بما هو معروف الآن بعقيدة وثقافة الأقلية .

### ملاحظة عن لفظة « عضوى »

ان ألفاظا قليلة فى اللغة الانجليزية هى التى تفوق فى صعوبتها لفظة « عضوى » ، التى تحظى بتاريخ معقد وعريض فيما يختص بدلالاتها ودلت اللفظة اليونانية *opyavav* ، أول ما دلت على « آلة » أو « أداة » ، وكانت لفظة *opyavikos* معادلة لما نطلق عليه الآن صفة « آلى » . لكن وجد لها معنى مشتق من « العضو الجسدى » ( فالعين أداة للرؤية ) ، وارتكن ارتباطها الشامل بالكائنات الحية على هذا المعنى فيما بعد . وكانت لفظتا « Mechanical and Organical » مترادفتين فى اللغة الانجليزية فى القرن السادس عشر ، الا أنه بدأت تسود فى القرن الثامن عشر دلالتها على الحالات البيولوجية والجسدية . ثم بدأت لفظة عضوى عند بيرك وكولردج تستخدم فى وصف النظم الاجتماعية والمجتمعات ،

وتطور استخدام أحد معاني لفظة « آلى » Mechanical وهو Artificial الى أن أصبح يشير الى تباين مألوف الآن . ثم امتد التباين الى سلالة ORGAN ذاتها : فلفظة « ORGAN » بمعنى عضو أى « عضو الاحساس » ، سبغت على نهوض أنفاس البناء مثل Organ.c و Organism ، بينما ائتم لفظة Organ بمعنى أداة Instrument « ينظم » Organize و « تنظيم » Organization . واستخدم يرك لفظتا Organic و Organized كترادفتين ، لكنهما أصبحتا متعارضتين فى العادة مع منتصف القرن التاسع عشر ( « مجتمع طبيعى Natural » فى مقابل « مجتمع مخطط Planned » ) .

وثمة خمسة أسباب واضحة هى التى تبرر لماذا أصبحت لفظة « عضوى » رائجة الانتشار : لكى تبرز فكرة « الشمول والكلية » فى المجتمع ، ولكى تؤكد نمو « شعب ما » كما فى القوميات الناهضة ، لكى تشدد على أهمية « النمو الطبيعى » كما فى لفظة « ثقافة » ، مع اشارة معينة الى التكيف والتغير البطيئين ، ولكى ترفض تصور المجتمع الذى يقوم على أساس « مادية » و « آلى » ، ولتنتقد الصناعية ، لصالح مجتمع « وثيق الصلة بالعمليات الطبيعية » ( مثل الزراعة ) . ان المدى بالغ الاتساع ويبحث بدرجة كبيرة على ايمان النظر بشكل عادى ، ويستخدم اللفظة الآن ، عادة ، كتاب ذوو آراء متعارضة تماما ، وعلى سبيل المثال يستخدمها الماركسيون لابرار « دولة مكونة بشكل كامل » ، ويستخدمها المحافظون للإشارة الى تقليد tradition ومجتمع يتكيفان بطيئا ، ويستخدمها نقاد الانتاج الآلى لتأكيد « سيادة مجتمع زراعى » ، ويبرز برتراند رسل من الناحية الأخرى « سيادة مجتمع صناعى » : فهو يقول « عندما ندفع الى تنظيم المجتمع » « Organize » فسوف نستمد أنماطنا من النظام الآلى بالضرورة ، طالما أننا لا نعرف كيف نجعل المجتمع حيوانا حيا » ( آفاق الحضارة الصناعية ) . وفى نهاية الأمر ، فإن هذا التعقيد يوضح الحاجة الى الحيطة فى استخدام اللفظة دون تعريف مباشر . وربما كانت كل المجتمعات عضوية ( أى أن جميعها قد تكون وتشكل ) الا أن بعضها تبرز فيه العضوية أكثر من غيره ( زراعى ، صناعى ، محافظ ، مخطط ) .

## الماركسية والثقافة

كان ماركس معاصرا لرمكن وجورج اليوت ، لكن التفسير الماركسي للثقافة لم يصبح ذا فعالية واسعة في إنجلترا الا في ثلاثينات هذا القرن . وقد ربط وليم مورس Morris قضية الفن بقضية الاشتراكية ، وكانت اشتراكيته من النوع الماركسي الثوري . لكن المصطلحات التي استخدمها والشروط التي تضمنتها انما هي من النوع القديم وورثها من التقليد Tradition العام الذي انتقل اليه عن طريق رمكن . وكما قال لمعدني نورثمبرلاند Northumberland ، في عام ١٨٨٧ :

« حتى لو افترضنا أنه لم يفهم أن ثمة علة نهائية في المسائل الاقتصادية ، وأن النظام كله يمكن تغييره .. فانه يمكن يلا ريب أن يعتبر متمردا عليه » (١)

واستمد من الماركسية التعليل الاقتصادي والتوقع السياسي ، في الاطار الاقلم الذي سبقه .

ووضع ماركس نفسه موجزا لنظرية ثقافية ، لكنه لم يطورها مطلقا تطورا كاملا . وكانت تعليقاته العرضية عن الأدب ، مثلا ، تعليقات رجل متعلم وذكي في زمنه ، وبذلك لا يمكن أن تدخل في الاطار الذي نعرفه الآن كنفذ أدبي ماركسي . وتطور بصيرته الاجتماعية المتفوقة أحد التعليقات في بعض الأحيان لكن المرء لا يشعر أبدا أنه يطبق نظرية . ولا تعد النغمة التي يناقش بها هذه الأمور غير تقليدية عادة فحسب ، بل انه أيضا سرعان ما يقيد ، سواء في النظرية الادبية أو تطبيقها ، مما اعتبره بجلاء امتدادا آليا وبالغ الحماسة لنتائج السياسية والاقتصادية والتاريخية الى أنواع أخرى من الحقائق . وعلى الرغم من ان إنجلترا أقل تحفظا وحيطة في العادة ، فانه يماثله تماما في نعمته . ولا يعنى هذا ، بالطبع ، أن ماركس أعوزته الثقة في التطوير النهائي لتلك النتائج أو في

«استكمال تخطيطه العام ، إنما يعنى فقط أن عمقيرته تعترف بالصعوبة والتركيب وأن نظامه الشخصى كان نظاما مرتبطا بالواقع .

ويتبدى بوضوح كبير التخطيط العام الذى حددته ماركس ، والذى برهن على أنه مشر وهام للغاية ، فى مقدمة كتابه نقد الاقتصاد السياسى ( ١٨٥٩ ) :

« فى الإنتاج الاجتماعى الذى يمارسه البشر يسخلون فى علاقات محددة لا غناء عنها ومستقلة عن ارادتهم ، وتتسق علاقات الإنتاج هذه مع مرحلة معينة من تطور قوى انتاجهم المادية . ويكون المجموع الكلى لعلاقات الإنتاج هذه البناء الاقتصادى للمجتمع - وهو الأساس الحقيقى الذى تنشأ فوقه أبنية علوية قانونية وسياسية وتتسق معه أشكال محددة من الوعى الاجتماعى . ويحدد نمط الإنتاج فى الحياة المادية الخاصة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية للحياة . وإن وعى البشر لا يحدد وجودهم ، إنما على العكس ، فإن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وجودهم . ومع تغير الأساس الاقتصادى فإن البناء العلوى الضخم بأسره يتحول سريعاً نوعاً ما . وبالنظر الى تلك التحولات ينبغى التمييز دائماً بين التحول المادى لشروط الانتاج الاقتصادية التى يمكن تحديدها بدقة العلم الطبيعى ، وبين الأشكال القانونية أو السياسية أو الدينية أو الجمالية أو الفلسفية - وباختصار الأشكال الأيدولوجية حيث يعى فيها البشر هذا الصراع ويتقاتلون حوله » (٢) .

ومن الواضح أن التمايز المذكور يحظى بأهمية عظمى . فحتى لو تقبلنا صياغة البناء والبناء العلوى ، فلدينا ما قاله ماركس عن أن التغيرات فى نهاية المطاف تخضع بالضرورة لنمط من البحث مغاير وأقل تحديدا . وتدعمت هذه النقطة بقدرات نصه اللفظية مثل : « تحدد الخاصية العامة » ، « يتحول سريعاً نوعاً ما » . فالبناء العلوى يتعلق بالوعى الإنسانى الذى هو بالضرورة بالغ التركيب ، لا بسبب تنوعه فحسب، بل لأنه تاريخى دائماً أيضاً : فهو يشتمل فى أى وقت على استمرار من الماضى مثلما يشتمل على ردود أفعال تجاه الحاضر . والحق أن ماركس يعتبر الأيدولوجية أحياناً وعياً زائفاً : فهى نظام للأمور المتواصلة من الماضى التى قوضها التغير بالفعل . وكتب فى ١٨ برومير قائلا :

« يشيد فوق أشكال الملكية المتعددة وفوق ظروف الوجود الاجتماعية بناء علوى شامل من مشاعر وأوهام وعادات فكرية ومفاهيم للحياة متنوعة وتشكلت بطريقة غريبة . وتنتج الطبقة كلها وتشكل هذه الأمور

بالاستناد الى أساسها المادى والى ظروفها الاجتماعية المتوافقة مع هذا الأساس . ويمكن أن يتوهم الفرد الذى تتدفق اليه هذه الأمور عبر التراث والتربية أنها تكون الأسباب الحقيقية لسلوكه كله وأساسه . (٣)

ومن ثم فإذا كان جزء من البناء العلوى مجرد تبرير ، فإن تركيب البناء العلوى كله يزداد زيادة كبيرة .

وهذا الاعتراف بالتركيب هو المتحكم الأول فى أية محاولة صحيحة لنظرية الثقافة الماركسية . ويتحدد العامل المتحكم الثانى ، وهو أكثر إثارة للجدل ، فى فهم صيغة البناء والبناء العلوى . وهذه الصيغة محددة عند ماركس ، لكن ربما لا تتعدى كونها نوعا من التقابل . ومن المؤكد أننا عندما نأتى الى هذا التعليق الذى قدمه انجلز نحتاج الى إعادة النظر :

« تبعا للمفهوم المادى للتاريخ ، فإن العامل الحاسم فى التاريخ هو فى النهاية الانتاج وإعادة الانتاج فى الحياة الحقيقية . ولم يجرم ماركس وما جزمته أنا قط بأكثر من هذا . ولذلك اذا حُرف أحد هذا الى تقرير أن العامل الاقتصاد هو العامل الحاسم الوحيد ، فإنه يحوله الى جملة فارغة ، مجردة ، لا معنى لها . ان الوضع الاقتصادى هو الأساس ، لكن المكونات المختلفة للبناء العلوى - الأشكال السياسية للنضال الطبقي ونتائجه والتكوينات التى شيدتها طبقة منتصرة عقب معركة ناجحة ، الخ - والأشكال القانونية - ومن ثم حتى انعكاسات جميع هذه النضالات الفعلية فى أذهان المتقاتلين : أى النظريات الفلسفية والقانونية والسياسية والأفكار الدينية وتطويرها الأبعد فى نظم عقائدية - كل هذه تمارس أيضا تأثيرها على مجرى النضالات التاريخية وترجع فى كثير من الأحوال تحديد شكلها . وثمة تفاعل بين هذه العوامل والمكونات جميعا ، بحيث انه ، فى وسط كل مجموعة لا نهائية من الحوادث ( على سبيل المثال ، من الأشياء والأحداث ذات العلاقات الداخلية المتباعدة أو المستحيلة فى اثباتها لدرجة أننا نعهدا مفتقدة ويمكن التفاوض عنها ) يؤكد العامل الاقتصادى فى النهاية نفسه كضرورة . وبخلاف ذلك فإن تطبيق النظرية على أية فترة تاريخية يختارها المرء يمكن أن يكون أسهل من حل معادلة بسيطة من الدرجة الأولى » (٤) .

وينصب التأكيد هنا مرة أخرى على التركيب ، لكن النتيجة التى يسفر عنها التأكيد هى تقليل فائدة الصيغة التى استخدمها ماركس . ويُعبر البناء والبناء العلوى ، باعتبارهما تعبيرين متقابلين ، عن علاقة تابعة ومطلقة على السواء . ويقدم انجلز فعلا ثلاث مراتب للواقع .

الوضع الاقتصادي ، والوضع السياسي ، والحالة النظرية .  
ومع ذلك فإن أى صيغة فى إطار المراتب ، كما هى فى إطار البناء  
والبناء العلوى ، أقل من أن تنصف عوامل الحركة التى يجب أن يؤكدها  
جوهر الماركسية . وهكذا تصل الى نموذج مختلف حيث يعتبر الواقع  
مجالاً للحركة جد مركب ، ومن خلاله تكشف القوى الاقتصادية عن  
نفسها فى النهاية باعتبارها العامل المنظم .

ويستخدم انجلز لفظة « التفاعل » ، لكن هذا لا يتضمن أية  
ترجمات عن المطالبة بالأولوية الاقتصادية . وأوضح بليخانوف  
Plekhanov فى كتابه « تطور النظرية الوحدوية فى التاريخ »  
( ١٨٩٥ ) هذه النقطة بقوله :

« يوجد التفاعل .. ورغم ذلك فإنه لا يفسر شيئاً فى حد ذاته .  
ولكى يفهم المرء التفاعل ، يجب تأكيد خصائص القوى المتفاعلة ولا يمكن  
أن تجد هذه الخصائص تفسيرها النهائى فى حقيقة التفاعل معها  
يمكن أن يطرأ عليها من تغير كبير بفضل هذه الحقيقة .. وتفسر صفات  
القوى المتفاعلة ، وخصائص التكوينات الاجتماعية التى تؤثر فى بعضها  
البعض ، تفسر فى المجرى الطويل عن طريق السبب الذى نتوصل اليه  
الآن وهو : البناء الاقتصادى لهذه التكوينات ، الذى تحيذه حالة القوى  
المنتجة » (٥) .

ويرفض بليخانوف وجود « قوانين خاصة .. فى تطور الفكر  
الانسانى » ، ولن يثبت الماركسيون ، مثلاً ، « قوانين تداول السلم »  
وكل ما سينكره أى ماركسى هو أن « قوانين الفكر » هى المحرك الأول  
لتطور العقل ، لأن المحرك الأول هو التغير الاقتصادى . ويواصل  
بليخانوف قوله :

« أثارت نظرية ماركس حنق وغضب ذوى الحساسية وضفاف  
العقول من البشر لأنهم أخذوا الكلمة الأولى منها واعتبروها الأخيرة . ويقول  
ماركس : عندما نتناول موضوعاً بالتفسير ، دعنا نرى فى أية علاقات  
متبادلة يدخل الناس تحت تأثير الضرورة الموضوعية . وحالما تعرف هذه  
العلاقات ، سيصبح فيكنا تأكيد كيف يتطور الوعي الذاتى الانسانى  
تحت تأثيرها .. وعلم النفس يكيف ذاته مع الاقتصاد . لكن هذا التكيف  
عملية مركبة .. فتوجد من ناحية القوانين الحديدية الصارمة التى تحدد  
حركة « التوتر » ، ومن ناحية أخرى ينمو « ثوب الحياة » الأندولوجى  
على الرتر أو ينمو بفضل حركته على وجه التحديد » (٦)



ومن الواضح أن بليخانوف يبحث هنا ( ليس بنجاح على طول الخط ) عن نموذج أكثر اقناعا من البناء والبناء العلوى . وهو يدرك تحفظ ماركس بخصوص دراسة الأفكار ، ويعترف قائلا :

« ما زال الكثير والكثير جدا غامضا عنا في هذا المجال . ولكن ثمة ما هو أكثر غموضا بالنسبة للمثاليين وإن كان يزيد هذا الغموض بالنسبة للانثاقاليين ، الذين لن يفهموا أبدا بأية حال مغزى المشاق التي يتصنون لها ، متصورين أنه في قدرتهم دائما تسوية أية مشكلة بمعونة «التفاعل» الشائئ الصيت الذي يستخدمونه . ولن يستطيعوا تسوية أى شيء في الواقع ، لكنهم يتوارون فقط خلف الصعوبات التي يواجهونها » . (٧)

التفاعل موجود إذن ، لكن لا يمكن فهمه على نحو إيجابى ما لم يتم التعرف على القوة المنظمة للعامل الاقتصادى . وسوف نتعرف النظرية الماركسية للثقافة على التنوع والتركيب ، وستأخذ في اعتبارها التواصل من خلال التعبير . وسوف تجيز الصدفة وبعض أنواع الاستقلال الذاتية المحدودة ، ولكن ، مع هذه التحفظات ، سوف تعتبر حقائق البناء الاقتصادى والعلاقات الاجتماعية المترتبة عليه الخيط الأساسى الذى تنسج عليه الثقافة ، ويجب أن تفهم عن طريق تتبع هذا الخيط . وهذا ما استلمه ماركسيو عصرنا من تراثهم ، وهو ما زال تأكيداً أكثر منه نظرية مبرهنة .

لقد اختلطت كثيرا الكتابات الماركسية في إنجلترا في السنوات الثلاثين الأخيرة في كل من نوعيتها والمناسبة التى صدرت فيها . فكانت الكتابة السياسية في الثلاثينات استجابة في الأساس لظروف فعلية في إنجلترا وأوروبا ، أكثر من كونها تطورا وإعيا للدراسات الماركسية . وبرزت الظروف حدوث مثل هذه الاستجابة ، حتى حين لم تستطع أن تكون كافية وملائمة . ولكن النتيجة كانت أن قراء انجليز عديدين عرفوا لأول مرة على النظرية الماركسية من كتابات كانت محدودة ومؤقتة بالفعل ، على كل من انتمائها وقصدتها . وأصبح ممكنا بالطبع أن تكون منها مجموعة من الحقى يمكن وضعها في صالة عرض وهو ما يظهر دائما في أية حركة عامة . ولا أستطيع أن أعتبر هذا النوع من نفث النسخ تناولاً منصفاً للماركسية في حقيقتها ، إلا أنه من المستحسن أيضا أن يتذكر الماركسيون أن أخطاء كثيرة جدا وقعت ، وأن تلك الأخطاء من السهل قليلا التسامح معها بسبب لهجة الحصانة العقائدية التى ميزت بعض الكتابات البالغة الرواج ، وكانت مجموعة مقالات مثل The Mind Inchains مختلطة دائما على نوعيتها ، لكنها تتميز الآن بطابعها المؤقت فى وضوح بالغ وهو الأمر

الذى بدأ فى حينها أنه صان احساسها بالواقع . وقيل لنا فى المقدمة أن « الاعتقاد الذى يجرى مثل العمود الفقرى عبر هذا الكتاب كله » (٨) هو النتيجة التى استخلصها رى. وارنر Warner :

« لم يعد يرتجى خير بعد من الرأسمالية لأجل الثقافة . فمن ناحية . يدفع ركود الرأسمالية المادى الى أن تتطلب عملية الانتاج عدد أقل فأقل من الأساتذة والعلماء والفنيين ، ومن ناحية أخرى ، فإن الرأسمالية لا تستطيع بعد أن تستعين بالمثل العليا العامة للثقافة والتقدم . لأنها لم تعد قادرة على أن تجعل نفسها ممثلة لقوة تقدمية » (٩) .

والفكرة العامة مألوفة ، لكن تم القليل بوضوح من أهمية الرأسمالية التى استمادت بعض قواها ، حتى ولو كانت هذه القوى مؤقتة فقط حقا ، نتيجة لأن مجموعة كاملة من الاتجاهات ، التى ترتبت على تجربة الكساد، زالت عندما تغير الوضع الاقتصادى . وقد كان كل نوع من التنبؤ السياسى خاطئا تقريبا ، ولكن ما تطلبه الماركسية من بصيرة خاصة فى هذه المسائل المتعلقة بالحياة والموت لنظام اقتصادى يجعل قبول الخطأ أقل سهولة . وإن تلك الأقوال والبيانات التى اقتبسناها لم بعد مناقشتها أو تنقيحها بشكل عام ، ولكنها هوت وسقطت فحسب .

ومع ذلك فإن فكرة وارنر العامة عن الثقافة معقولة :

« يرتب تقدم الثقافة على تقدم الظروف المادية من أجل الثقافة ، وبوجه خاص فإن التنظيم الاجتماعى لأى فترة من التاريخ يقيد الامكانيات الثقافية لتلك الفترة . ومع ذلك ثمة تفاعل مستمر بين الثقافة والتنظيم الاجتماعى عبر التاريخ كله . وحقا أن الثقافة لا تستطيع أن تتجاوز ما هو ممكن ، بينما التنظيم الاجتماعى يمكن أن يتخلف ويتأخر ، من وجهة نظر الثقافة ، عن كلا الممكن والمرغوب فيه . وثمة تواصل بين كلا الأشكال المتنوعة للتنظيم الاجتماعى والأشكال المتنوعة للثقافة ، غير أن التواصل الثقافى أكثر تميزا لأن تصور الامكانيات عقليا أسهل من وضعها موضع التطبيق بالنسبة للبشر الواحد ، وكذلك لأن التغير والتقدم فى المجتمع يقاومهما دائما طالما أمكن أولئك الأشخاص ذوو المصلحة الذين يكونون فى تلك اللحظة فى القمة ، فيرفضون أى نوع من إعادة التوافق فى نطاق المجموع . ونجد أن الثقافة ، فى تلك الفترات التاريخية التى يصبح من الضرورى تغيير تنظيم اجتماعى ، تعارض مستويات المجتمع التى استفادت من زمنها ، وهى مستويات ، بهذه المناسبة ، رفعتها وامتدحتها بحق ثقافة الماضى ، لكنها برهنت على قصورها وعدم دفعها لمزيد من التقدم نحو المستقبل » (١٠) .

ويتناسب هنا بوضوح مع تطور الأفكار والمفاهيم ، التي تتبعنا آثارها حتى الآن ، والتي منحتنا المعاني الحديثة « للثقافة » . ولست على يقين ما اذا كان هذا تفسيراً ماركسياً في الحقيقة . فبينما يعترف بالأساس المادى لا تافه ، يلوح أنه يقترب كثيراً من التعريف الذى قدسه أرنولد ، ويرى أنه يمكن للثقافة أن تكون فى مقدمة التنظيم الاقتصادى والاجتماعى ، وتعمل على تجسيده المستقبل بشكل مثالى . وقد لاحظت هذا فى كثير مما كتبه الماركسيون الانجليز . وإن التعلق ، الذى تبع من الرومانتيكية أساساً ، ووصل عبر أرنولد ومورس ، قد استكمل ببعض عبارات مستمدة من ماركس ، بينما ظل يعمل فى اطار المصطلحات الأقدم . وكان كثير من الكتابة « الماركسية » فى الثلاثينات هو بالفعل الاحتجاج الرومانتيكى بأنه لا مكان للفنان والمثقف فى المجتمع المعاصر ، مع اضافة العنصر المساعد الجديد الذى يتمثل فى أن العمال على وشك ان يضعوا نهاية النظام القديم ويقيموا الاشتراكية ، التى يمكن أن تقدم عندئذ ذلك المكان للفنان والمثقف . وكانت الاحتجاجات المعادلة لذلك ضد البطالة والفقر والفاشية أصيلة ، لكن تحويل قضية العمال الى قضية المثقفين كان دائماً عرضة لأن ينفجر : سواء حالما وجد المثقفون مكاناً بطرق مختلفة أو حالما اكتست قضية العمال أولويتها وسارت فى اتجاهات لم تحز على القبول أو الرضى الفوريين . وعندما أنظر الى الأدب الماركسى فى الثلاثينات ، فى مظاهره العامة ، باعتباره حالة جديدة « للتوجه السلبى » ، الذى وصف مرتبطاً بجسنتج ، وقد توفرت لى بالطبع ميزة النظر اليه من فترة متأخرة أجد أن ما يمتاز به التوجه السلبى هو أنه يتبدد عند أية أزمة اجتماعية حقيقية ويتفاعل بلا مبالاة مع الأمور السياسية أو التقهقر أو الهجوم العنيف أحياناً على القضية التى تم التخلي عنها . ولأنى أعتقد أن هذا الأمر بمثابة قانون ، تخضع أفعاله لضغوط المجتمع الضخمة ، فلست راغباً فى ذكر الشخصيات واكتفى بالإشارة الى حقيقة أن « الثقافة » لم تكن فى المقامة الى هذا الحد كما تم الاعتقاد عندئذ ، ولم تنتسب انتساباً حازماً الى المستقبل .

ويضمن كتاب اليك وست Alick West الأزمة والنقد Criticism ( ١٩٣٧ ) عرضاً للتواصل بين أفكار الماركسية والرومانتيكية . وكتب يقول :

« كان النقد الرومانتيكى انجازاً عظيماً . وكانت تصوراته للعلاقات الاجتماعية باعتبارها المكونة للجمال فى الفن ، وللصراع والتناحر فى هذه العلاقات ولنفس الصراع المستقر فى الفن ، وللشعر باعتباره صوت

الانسانية ضد القهر والظلم ولمحة الشعراء في التناون لانهما كانت كل هذه الأفكار ذات قيمة عظمى ويجب علينا أن نستخدمها بدلا من أن نسيء استخدامها أو نجردها من معناها الاجتماعي أو نكتفي بأن نحافظ على فعاليتها . ولكن لا يمكننا أن نستخدمها في صورتها التي قدمت بها ، بسبب ما تضمنته من مثالية . وكما اتضح في وقت مبكر فقد عجز الشعراء الرومانتيكيون في ظروفهم المعينة عن أن يضيفوا على مدركاتهم الاجتماعية معنى ماديا . . . ومن ثم ، فإن العلاقات الاجتماعية ، في النقد الرومانتيكي ، التي كونت الجمال في الفن لم تكن هي العلاقات الاجتماعية الفعلية إنما كانت التصور العقلي لهذه العلاقات » (١١) .

ومن الحقيقي بالتأكيد أن التجريدات المتعلقة بالفن والثقافة كانت عوضا عن علاقات اجتماعية مرضية ، في كلا الفن ذاته والحياة العامة . ومن الحقيقي أيضا أن الضعف العظيم الوضوح في التراث اللاحق تمثل في فشله في أن يجد أية قوة اجتماعية كافية وملانة ينبغى عن طريقها أن تشيد وتضامن « الحقيقة الأسمى » للفن والثقافة . ويرى وست ، في تحليله ، أن ماركس غير المثالية الرومانتيكية بأن أضفى عليها محتوى العلاقات الاجتماعية المادية . ومن الحقيقي على الأقل أن مورس ، متعلما من ماركس ، وجد في نضال الطبقة العاملة من أجل الاشتراكية ما اعتبره قوة اجتماعية تكفي تماما لهذه الغايات . ومع ذلك لا يعد هذا بالضرورة الطريقة الماركسية لوضع المسألة . وكتب ي. ب. تومبسون E. P. Thompson مقاما عرضا ماركسيا حديثا عن مورس ، قائلا :

« بينما كان هذا الفهم الجدلي للتغير ، والنمو ، والتدهور حاضرا أبدا في كتابته ، اعتبر تطور الإنسان الاقتصادي والاجتماعي هو دائما العملية المسيطرة ، وارتأى أن الفنون تعتمد اعتمادا سلبيا على التغير الاجتماعي . . . ولم يؤكد مورس تأكيدا كافيا دور الفن الأيدولوجي ، وفاعليته النشطة في تغيير الكائنات الانسانية والمجتمع بأسره ، وفاعليته في تاريخ الانقسام الطبقي البشري » (١٢) .

والمشكلة شديدة التعقيد ، لكن من المستغرب بكل تأكيد أن تجد ماركسيا ينتقده مورس لأنه اعتبر « تطور الإنسان الاقتصادي والاجتماعي هو دائما العملية المسيطرة » . وقد وجد عادة الزعم أن هذا هو ما علمه ماركس على وجه الدقة وأن هذا هو الموقف الذي رغب الماركسيون في الدفاع عنه . وقد فهما أن الفنون كانت « معتمدة على التغير الاجتماعي » ، ولكن الإشارة الى الاعتماد السلبي ربما جعلت الأمر مختلفا . واقترح مورس أحيانا أن قضية الفن يجب أن تترتب على نجاح الاشتراكية ، وقد

يكون هنا خاطئا تماما (على الرغم من انه حجة عقلية بشكل خالص : لأن الفن من أى نوع كان يستمر فى الانتاج على أية حال ) . لكن خطأ بآى معنى ؟ ان الفن لا يخضع لمعادلة بهذا القدر من البساطة ، كما يمكن أن يقول معظم غير "اركسيون" ؟ وأن الفن الجيد يمكن أن ينتج أثناء النضال كما يمكن أن ينتج فى حالة نجاح هذا النضال ، وهو ما يلوح أن الماركسيين الانجليز . لأسباب واضحة ، يرغبون فى اقامته وهذه النقطة ذات فائدة عامة فقط فى دلالتها على الموقف الماركسى الأساسى . وان

« العملية المسيطرة » عند مورس ، التى انتقدها تومبسون ، وهى على وجه التأكيد « الأساس الحقيقى » الذى قدمه ماركس ، والذى « يحدد الوعى » . وتحدث انجلز عن « انعكاسات كل هذه النضالات الفعلية فى أذهان المتقاتلين » ، ومن المؤكد أن الفن أحد هذه الانعكاسات ، على أساس الفهم الماركسى . وقال انجلز ان تلك الانعكاسات « تؤثر على مجرى النضالات التاريخية وترجع تحديده شكلها فى حالات كثيرة » . لكنها تقتصر على تحديده الشكل ، كما يصير رالف فوكس Ralph Fox فى كتابه « The Novel and The People » وهو وجهة نظر ماركسية أخرى عن الأدب . بآى معنى ماركسى إذن ، يمتلك الفن هذه « الفعالية النشطة فى تغيير الكائنات الانسانية والمجتمع بأسره » ؟ لم ينكر ماركس وانجلز أثر « الانعكاسات » على الوضع كله ، لكن كون أحدها - وهو الفن - ينبغى عليه أن يغير « الكائنات الانسانية والمجتمع بأسره » ، من الصعب أن يتسق مع التأكيد الذى قدمناه وقد حددت الاتجاهات الرومانتيكية هذه المهمة للفن بشكل مألوف فهى تعتبر الشاعر مشرعا . بيد أننا قد فهمنا من وست أن هذا موقف مثالى ارتكز على جهل بالحقيقة الاجتماعية . ويلوح ملائما بالتأكيد أن تسأل الماركسيين الانجليز الذين اهتموا بالفنون ألا تعتبر أن الرومانتيكية هى التى استوعبت ماركس بدلا من اعتبار أن ماركس هو الذى حول الرومانتيكية وغيرها . وتلك مسألة رأى عما اذا كان يمكن تفضيل حدوث هذا . ومع ذلك يجب أن يزداد الموقف وضوحا ، بطريقة أو أخرى . فاما أن الفنون تعتمد اعتمادا سلبيا على الواقع الاجتماعى ، وتلك قضية اعتبرها مادية ميكانيكية أو سوء تفسير مبتذل لماركس . أو أن الفنون ، باعتبارها خالقة للوعى ، تحدد الواقع الاجتماعى ، وهى القضية التى طرحها أحيانا الشعراء الرومانتيكيون . أو أخيرا فان الفنون ، بينما تعتمد فى نهاية الأمر مثلها مثل كافة الأشياء على البناء الاقتصادى الحقيقى ، تعمل جزئيا على أن تعكس هذا البناء وحقيقته الناتجة عنه ، وتعمل جزئيا ، عن طريق توجيه المواقف نحو الواقع ، على أن تسعف أو تعرقل العمل المستمر لتغييره . وانى أجد

النظريات الماركسية عن الثقافة مضطربة لأنها تبدو لي ، فى مناسبات مختلفة وعند كتاب مختلفين ، أنها تستفيد من كل هذه القضايا كلما دعت الحاجة .

ومن الجلى أن كثيرا من الكتاب الانجليز الذين يكتبون عن الثقافة والذين هم أيضا ماركسيون من اناحية السياسية ، يلوح أنهم يوجهون اهتمامهم فى الأساس الى أن يثبتوا ويبرهنوا وجودها ، ويبينوا أهميتها ، فى مواجهة رد فعل شهير تجاه الماركسية رأى أن ماركس ، بنظريته عن البناء والبناء العلوى ، قد قلل من القيمة التى منحت حتى ذلك الوقت للابداع الخيالى والعقل . ومن اليقين فقد ظهر جهل مريع تماما بما كتبه ماركس عنه أولئك الذين تأهبوا لانتقاده ، وأن مضطرب « البناء العلوى » قد طعنته تضمينات تدعو للسخرية تماما باعتباره نوعا من القسم المدنس . وقد لعب التحيز السياسى دوره فى هذا بكل وضوح . ومع ذلك لا أرى كيف يمكن أنكار أن ماركس قلل بمعنى ما قيمة مثل هذا العمل : ولا يعنى ذلك أنه أخفق فى احترامه ، واعتباره منجزا انسانيا هاما وعظيما ، الا أنه انكر أن هذا النوع من العمل هو الذى حدد التطور الانسانى وهو ما شاع اعتقاده حتى ذلك الوقت : « فوضى البشر ليس هو الذى يحدد وجودهم ، بل على العكس ، فان وجودهم هو الذى يحدد وجودهم » . وكانت الصلصة التى أحدها هذا التحديد حقيقة بالنسبة للمفكرين والفنانين الذين اعتادوا أن يعتبروا أنفسهم طلائع الانسانية ، وكانت تغييرا فى الأوضاع يمكن مقارنته بالتغيير الذى أحدثه دارون بالنسبة للبشرية جمعاء . ويمكن أن يلوح أن كثيرا من تطور الماركسية اللاحق قد تحدد ، فى موضوع الثقافة ، على أساس رد الفعل هذا . ويجب توضيح أن الماركسيين أعطوا الثقافة قيمة كبرى ، رغم أن اثبات أهمية الثقافة ، لاح غير ضرورى عند مفكرين آخرين على الأقل . وسيظل مستغربا بالنسبة للآخرين الذين نالوا خبرة مقايمة ، أن يبدأ الكتاب الماركسى العادى عن الأدب ، مثلا ، ببرهان قيمة الأدب وأهميته : ولم يبد قط أن هذا موضع أى تساؤل ، ويمكننا أن نتذكر هل عندما قدم نفس هذه النقطة ، الى أنصار مذهب المنفعة . وبينما لا يمكننا أن نفهم بعض هذه الكتابات الا فى إطار مثل هذه المصطلحات ، فان نظرية الثقافة كانت ضرورية ، بالطبع ، الى المدى الذى أصبحت فيه الماركسية تفسيرا عاما وحركة فعالة . وليس فقط — كما تم الاعتقاد أن لها ثقافة ماضية وحاضرة يجب تفسيرها ، بمصطلحات ماركسية ، بل لأنه يجب التنبؤ بثقافة المستقبل كذلك أيضا ( وقد كان هذا منتشرا للغاية ، رغم أنه من المشكوك فيه عما اذا كان هذا القول ينتمى الى الماركسية ) . وقد تم

هذا العمل في انجلترا أساسا في ارتباط بالأدب ، ويجب علينا أن ننظر في طبيعته •

وكانت البداية النظرية العادية من طبيعة اللغة ، كما نحد عند وست هنا :

« نعت اللغة ... باعتبارها شكلا للتنظيم الاجتماعي • ويواصل الأدب باعتباره فنا ذلك النمو ، فهو يبحث الحياة في اللغة ويدفع النشاط الاجتماعي حيث أن لغته بوجودها ذاته هي المخلوق والحائق » (١٤) •

وتستوعبنا هنا على الفور المشكلة البالغة التعقيد عن أصول اللغة • ويعتمد وست على نوار Noire وباجيه Paget ومار Marr ، ويبدو أن كدويل Caudwell ، في كتابه Illusion and Reality يستمد تأكيده من دارون عبر باجيه ، وإن كان يستمد أيضا من دي لاجونا De Laguna (★) • والنظرية اللغوية هي على الفور نظرية متخصصة جدا وذات طابع نزالي للغاية ، أما مشكلة أصولها فهي بالضرورة ذات طابع تأمل الى حد ما • ونحن على استعداد لأن نقبل التركيز العام على طبيعة اللغة الاجتماعية ، ويمكن أن يبدو من الناحية العملية أن اللغة ، تعمل باعتبارها شكلا للتنظيم الاجتماعي وأنها تمثل النشاط. بدلا من كونها تمثيلا لمجرد الأمور المتراكمة الراكدة • لكن نهاية حجة وست توفرت في المعاني المتخصصة والنزالية للغاية التي يفهم في إطارها « التنظيم » و « النشاط » • ويستمر قائلا :

« أن منبع القيمة في العمل الأدبي هو الفعالية والطاقة الاجتماعية التي تجعل رؤية الكاتب استمرارا لتطور قوة النظر ، واستخدامه اللغة استمرارا لقوة الحديث ، وليس الأمر هو مجرد استخدام المستهلك لما

---

(★) لودفيج نوار ( ١٨٢٩ - ١٨٨٩ ) -كاتب فلسفي ألماني أعطى جل وقته للدراسات الفلسفية التي أثرت العديد من الكتابات في مجال الفلسفة التي كان يقوم بتدريسها • وسيم جيمس باجيه ( ١٨١٤ - ١٨٩٩ ) جراح انجليزي ، أصبح رئيس كلية الجراحة الملكية في عام ١٨٧٥ ثم تولى عدة مناصب هامة وهو يخطئ بأهمية خاصة في مجال الطب والجراحة • وكارل مار ( ١٨٥٨ - ١٩٣٦ ) أصبح أستاذا في أكاديمية ميونخ عام ١٨٩٣ ثم عضوا في أكاديمية برلين للفنون عام ١٨٩٥ ، وتعرض لوحاته الفنية في عديد من متاحف العالم • ولد في ملوكي بأمریکا ومات في ميونخ بالألمانيا • والدريه دي لاجونا ( ١٤٩٩ - ١٥٦٠ ) كان الطبيب الخامس للامبراطور شارل الخامس بإسبانيا ، كتب مؤلفات عديدة عبر فيها عن وجهة نظره التي تقترب من وجهة نظر اراسموس في معاداتها لكثير من التقاليد المسيحية •

الترجم

انتجها المجتمع . وادراكنا لتلك القيمة هو اثاره وتحريك الفعالية والطاقة الاجتماعية ذاتها في أنفسنا » (١٥) .

وهذا قول غير واضح ولا يفصح عما يتضمنه . ولا يستطيع ان تصور أى شخص يمكن أن تثير دهشته الجملة التي توصلت اليها . وان خاتمة الحجة مرة أخرى وضعت في صورة لفظية . لأن وست الآن يستطيع ان يستمر قائلا :

« تنبع قيمة الأدب من حقيقة أنه يواصل ويغير تنظيم الطاقة الاجتماعية ، ونذكر القيمة من خلال ايقاظ نفس النوع من الطاقة في أنفسنا » (١٦) .

ومن هذا يسهل تطابق الأدب القيم مع ما ينبع من المشاركة في الجماعة والاتجاه اليانفي النشاط في زمنه ، ويسهل اذن تطابقه مع أكثر حركة مبدعة . . . وهي الاشتراكية ، في مصطلحات معاصرة وبالتالي :

« وان الأساس الوحيد الفعال لنقد الأدب هو نقد حياتنا عن طريق اختبار ما اذا كنا تساعد قديما أكثر حركة مبدعة في مجتمعتنا » (١٧) .

ويخطو هذا القول خطوة واحدة فقط ( رغم أن وست ، انصافا له ، لم يتخذها ، وأصر على حقيقة الحكم الجمالي ) نحو نوع من النقد الأدبي جعل الماركسية شائعة السمعة ، وتمثل في سؤال « هل هذا العمل اشتراكي أو غير اشتراكي في اتجاهه ؟ هل يساعد قديما أكثر حركة مبدعة في المجتمع ؟ » حيث اكتفى بتحديد الأدب طبقا لالتزاماته السياسية . ويعوز الماركسيون ، أكثر من غيرهم ، أن يدحضوا عمليا هذا النوع من المنتج النهائي ، مثلما يدحضونه بحزم نظريا . ولكن المرء يستطيع أن يرى كيف تشوه تماما حجة قيمة تتضمن امكانيات هائلة عن طريق حاجة مزعومة للوصول الى نتيجة من هذا النوع ، أو الى أخرى تماثلها . فضلا عن هذا فهي نتيجة ، لا يلوح أن ثمة داع لاقفاء عبء حملها على ماركس . فمن الواضح تماما أن الأدب نشاط اجتماعي بالمعنى العام ، ويبدو أن قيمته تكمن في اقتراب الكاتب من أنواع معينة من الطاقة التي تتضح ويمكن مناقشتها بمصطلحات أدبية مباشرة ( مثل الهدف الذي يتحول الى أن يصبح لغة ) ، لكنها تمتد ، عن طريق الاتفاق العام ، الى ما هو أبعد من الأصل الأدبي ، وتكمن في الترابط الشامل لعلاقات كاتب ما بالواقع . وان تطابق هذه الطاقة مع المشاركة في نوع معين من النشاط



السياسي أو الاجتماعي هو الذي لم يبرهن على الأقل ، والدليل الإيجابي حيث يكون هذا النوع من الطاقة واضحا ، لا يفترض معادلة بسيطة كهذه

ويظل كريستوفر كدويل أشهر هؤلاء النقاد الانجليز الماركسيين . لكن تأثيره غريب . وتعلم نظرياته ومختصراته على نطاق كبير ، رغم أنه في واقع الأمر كان لديه اقليل من القول المثير للاعتماد عن الأدب الحقيقي . ولا يرجع الأمر الى أنه من الصعب أن تنق في المؤهلات الأدبية لأي شخص يستطيع أن يسرد تطور الغراما من العصر الوسيط الى العصر الاليزابثي ، أو من يتمكن من ايضاح حديث « النوم » في « هابيث » ، بل لأن مناقشته في معظمها ليست حتى متخصصة تخصصا كافيا لتكون خاطئة . ومن الناحية الأخرى ، كان خصبا في أفكاره بدرجة عظيمة في مجالات متسعة وعريضة بشكل غير عادي . ومن الصعوبة البالغة الآن أن تعرف أي هذه الأفكار يمكن اعتبارها بحق أفكارا ماركسية . وإن مجادلة حديثة بين الماركسيين الانجليز ، حول قيمة عمل كدويل ، إبانته عن اختلاف شديد في الآراء ، بهذا من وجهة نظر جورج تومسون الذي يرى أن كتاب « Illusion and Reality » هو « المحاولة الأولى الشاملة لاستكناه نظرية فن ماركسية » (٢٠) .

وقد تضمنت نجاحا هاما ، الى النتيجة التي توصل اليها ج . د . برنال Bernal :

« ان عمل كدويل استحوذ ، وما زال يستحوذ على إعجاب المثقفين ، وبخاصة مثقفي الأدب ، بسبب استخدامه لغة العلم الرائجة على نطاق ضخم » (٢١) .

ويضيف برنال ان الصيغ المستخدمة في كتب كدويل :

هي صيغ الفلسفة العلمية البرجوازية المعاصرة . . وليست صيغ الماركسية ، (٢٢) . وهذه مشاجرة لن يحاول أن يحلها من هو غير ماركسي .

بيد أنه يجدر التنويه بأن محور المجادلة الماركسية عن كدويل هو الى حد كبير المشكلة التي ناقشناها في الصفحات المتقدمة . وانه الأمر على قدر من الأهمية أن عددا من الكتاب المقتنعين بالفائدة السياسية والاقتصادية للماركسية ، سعوا الى توضيح طريقة عمل « البناء العلوي » وبخاصة العمل الخيالي للفنون ، واتجهوا بقليل من المثابرة الى ما يعتبره الماركسيون الآخرون « ارتباكا مائليا » . وتصل هذه الصعوبة الى نقطة هامة يمكن أن يقدمها تعريف كدويل لقيمة الفن :

« قيمة الفن للمجتمع أن يجعل التكيف العاطفي ممكنا • فغرائز الانسان تتركز في الفن في مواجهة التشكيل المتغير للواقع ، وعن طريق تنظيم معين للعواطف المتولدة على هذا النحو ، يخلق موقف جديد اى تكيف » (٢٣) •

ووصف هذه العملية عند الفنان هكذا :

« تحاصر الفنان باستمرار مشاعر جديدة لم تتشكل بعد ، ويسعى بشكل مستمر لكي يستحوذ على أنواع الجمال والعواطف غير المعروفة بعد ، ويشعر دائما بالصراع المتوتر بين التقليد والتجربة • وكما أن العالم يرتاد مناطق جديدة للواقع الخارجى ، فان الفنان يكتشف دوما ممالك جديدة للقلب • ولذلك فكلاهما مكتشفان ، ويشتركان بالضرورة في نوع من الوحدة والعزلة • لكن اذا كانت لديهما منازع فردية فلا يرجع ذلك الى أنهما غير اجتماعيين ، انما يرجع على وجه التحديد الى أنهما يؤديان مهمة اجتماعية • فهما غير اجتماعيين بهذا المعنى وحده وبما أنهما يشغلان وقتهما بجنب ممالك غير اجتماعية في الوقت الحاضر الى العالم الاجتماعى ، لذلك يجب أن يجدا موضعا لقسمهما فى كلا العالمين » (٢٤) •

ويرى كدويل أن المجادلة الأساسية ينبغي أن تتركز حول طبيعة هذين العالمين ، فكتب فى « الوهم والحقيقة » :

« ان الصلة بين العلم والفن ، وسبب استخدامهما للغة ذاتها ، هو أن الجينوتيب يتسبب فى المعرفة والحدث وهما يتولدان عنه • وان الواقع الخارجى هو الذى يدور فيه الحدث والمعرفة ويفعلان فيه فعلهما • وطالما أن الجينوتيب Genotype (★) هو بعض الواقع ، رغم أنه يحد نفسه فى وضع مقابل لجزء آخر منه ، فان الاثنين يتفاعلان ، ويستجبران التطور ، ويصبح للفكر الانسانى والمجتمع البشرى تاريخا » (٢٥) •

ويمكن أن يلوح بالتاكيد ، من الوهلة الأولى ، ان هذا Genotype يتفاعله مع الواقع الخارجى ، يبعده الى حد ما عن ماركس ، ولا نجد هذا فى كتابات كدويل الأولى فقط ، بل تجلده فى مقاله المتأخر عن الجمال ، كما فى عبارته عن « كلا العالمين » • ويمكن أن يلوح فى الواقع أن تصور ماركس الأساسى عن العلاقة بين « الأساس الحقيقى » و « الوعى » ، ومن

---

(★) تشير هذه اللفظة فى علم الوراثة الى الصفة الوراثية الأصلية التى تحملها الخلية الحية . وهو يرى هنا أن الجينوتيب هو فاعل المعرفة والحدث وأن الواقع الخارجى مفعولهما •  
للتعرج

ثم العلاقة بين البناء والبناء العلوى ، يعاد تقسيمها لهذا النوع من الكتابة .  
وتنبثق المشكلة من الناحية العملية باعتبارها مجادلة عن دور الفن وبالتالي  
دور الثقافة عامة ( العمل الفكرى والخيالى ) . وثمة جدل واضح بين  
المدافعين عن « الواقعية » ( التى هى تجسيد تحليل وتركيبى لـ شخصيات  
نمطية فى ظروف نمطية » بكلمات انجلز ، حيث يعتبر « الانعكاس » الملائم  
للواقع هو فرض الفن ) ، وبين أولئك الذين يزيدون عبارة اضافية من  
ناحية أخرى كما فى قول جوركى :

« الأسطورة اختراع . ويعنى الاختراع أن تستخرج من جماع واقع  
معين فكرته الأساسية وتجسدها فى صورة متخيلة - تلك هى الكيفية  
التي نحصل بها على الواقعية . ولكن اذا أضفنا ما هو مرغوب فيه وما هو  
ممكن الى الفكرة المستخلصة من الواقع المعين - مكملين الفكرة عن  
طريق منطق الفرض - وبذا نستكمل الصورة ، نحصل على تلك الرومانسية  
التي هى أساس الأسطورة وذات فائدة عظيمة فى أنها تعمل على إثارة  
موقف ثورى تجاه الواقع ، موقف يغير العالم بطريقة عملية ، » ( ٢٦ ) .

واعتبر هذا تقدما للواقعية نحو الواقعية الاشتراكية ، لأنه يمكن  
قبوله كآمر مسلم به فقط لو كان الأمر « المرغوب فيه والممكن » اشتراكيا  
حيث يمكن أن ينهض « الموقف الثورى تجاه الواقع » ، ونحدد هذه  
العملية عن طريق تطابقها مع ارتباط سياسى . والا فان المنهج يجب أن  
يوصف بشكل صائب باعتباره « رومانتيكية اشتراكية » أى تحويل المثالية  
بواسطة محتوى مادى ، وذلك ما قاله وست .

وتبقى الصعوبة فى أن مصدر الأمر « المرغوب فيه والممكن » ما زال  
يحتاج الى تحديد وتعريف وما زال ماركسيا أن يتمثل هذا الأمر فى قوى  
اجتماعية منبثقة ، نشيطة وواعية تماما بالسلبية الاجتماعية . ولكن برز  
اتجاه متميز ، عند الكتاب الانجليز ، نظر الى « الأمر المرغوب فيه والممكن »  
فى إطار « الطاقة الداخلية » للفرد ، وهو ما قاله كدويل . وبينما قد  
يكون هذا تهذيبا لماركس ، فانه يمكن أن ينكر قضيته الأساسية عن  
« الوجود ، و « الوعي » . وفى واقع الامر حالما ننظر الى المسمى الانجليزى  
لوضع نظرية ماركسية للثقافة ، فان ما نراه هو تفاعل بين الرومانتيكية  
وماركس ، وبين فكرة الثقافة التى هى التراث الانجليزى العام واعادة  
تقويم ماركس الذكى لها . ويجب علينا أن نستخلص أن التفاعل ما زال  
بعيدا عن الاكتمال حتى الآن .

ان المدرس الحيوى الوحيد الذى كان يجب على القرن التاسع عشر أن يعلمه ، ويعلمه بشكل ملح بسبب الضخامة العظيمة فى تغيراته كان هو أن التنظيم الاقتصادى الأساسى لا يمكن فصله واستثنائه من متعلقاته الأخلاقية والفكرية . وكان المجتمع والخبرة الفردية يتغيران بقدر متماثل ، وأن هذا المحرك الدافع الذى لم توجد طرق تقليدية كافية لفهمه وتفسيره ، كان يجب أن ينفذ ويتعق فى الوعي . وأصر آخرون - بجانب ماركس - على هذا ، وعملوا فى اتجاهه ، لكن ماركس قدم المساهمة الحاسمة عندما أعطى فكرة « الصناعية » الغامضة تعريفا اجتماعيا وتاريخيا ، وأتيحت لنا الوسائل التى مكنتنا من استعادة وعى كامل وكاف بحياتنا العامة . وفى أثناء ذلك ، وتأكيدا لهذا ، فإن الوسائل العملية للجماعة كانت تعلم ببطء ، فى واقع التجربة .

وانتقل جزم ماركس الى التفكير العام ، حتى لو كانت تعاليمه الخاصة ما زالت تثير الجدل بالحتم . وإن الأسئلة التى علينا أن نسألها الآن - لأن صحة نظريته الاقتصادية والسياسية لا يمكن مناقشتها هنا - تتعلق بالأثر الماركسى على تفكيرنا عن الثقافة . والسؤال الأساسى ، كما وضع عادة ، هو عما إذا كان العامل الاقتصادى هو العامل المحدد بالفعل . لقد تابعنا المحاولات التى بذلت فى هذا الموضوع ، لكن يلوح لى أنه من غير الممكن الإجابة عليها فى النهاية . ويمكن أن تميز بطبيعة الحال التأثير المحدد للتغير الاقتصادى ، كما لوحظ كثيرا فى الفترة التى يختص بها هذا الكتاب . لكن الصعوبة تكمن فى تقدير الأهمية النهائية للعامل لا يتبدى أبدا معزولا فى التطبيق . ولا نستطيع أن نلاحظ على الإطلاق التغير الاقتصادى فى ظروف محايدة ، بأكثر مما نستطيع أن نلاحظ ، مثلا ، التأثير الدقيق للوراثة ، الذى لا يكون متاحا الا عند ما يتم تجسده فى بيئة ما . وإن الرأسمالية ، والرأسمالية الصناعية ، التى تمكن ماركس من وصفها فى مصطلحات عامة عن طريق التحليل التاريخى ، ظهرت فقط فى إطار ثقافة قائمة . ويمر المجتمع الانجليزى والمجتمع الفرنسى كلاهما بمراحل رأسمالية معينة اليوم ، لكن ثقافتهما تختلف اختلافا ملحوظا لأسباب تاريخية صحيحة . ولأنهما بلدان رأسماليان فقد يكون ذلك عاملا محددا فى نهاية الأمر ، كما قد يكون دليلا لعمل سياسى واجتماعى ، لكن إذا أردنا أن نفهم ثقافتهما ، فيجب أن نلتزم بفهم طريقة الحياة ككل . وما أحسنه الكثير منا بشأن التفسير الثقافى الماركسى هو أنه يبدو مرتبطا بطريقة منهجية صارمة ، عن طريق صياغة ماركس ، لدرجة أنه إذا رغب أحد فى دراسة أدب قومى ، مثلا ، فعليه

أن يبدأ بالتاريخ الاقتصادي الذي يتعايش معه الأدب ، ثم يربط الأدب به ويفسره في ضوءه . ومن الحقيقي في بعض الأحيان أن المسرء يتعلم شيئا ما من هذا ، لكن يبدو أن هذه الطريقة تتضمن بشكل عام الافتعال والسطحية . لأنه حتى إذا كان العامل الاقتصادي هو العامل المحدد فإنه يحدد طريقة شاملة للحياة ، ويجب أن يعزى الأدب الى هذه الطريقة الشاملة بدلا من أن يعزى الى العامل الاقتصادي وحده . والمنهج التفسيري الذي لا يحكمه الوضع الاجتماعي الشامل ، بل يحكمه بالأحرى الربط المتعسف بين الوضع الاقتصادي وموضوع الدراسة ، يؤدي في سرعة بالغة الى التجريد وغير الواقعية كما نجده مثلا في اعتبار كدويل للشعر الحديث ( أى ، منذ القرن الخامس عشر ) « شعر راسماليا » ( ٢٧ )

حيث يظل موضحا أن صفة « راسمالي » وصف مناسب للشعر على الإطلاق ، كما يقضى أيضا الى انتهاك الأحكام العملية المحسوسة عن طريق اللجوء الى التعميمات ، وهذا ما نجده مثلا في الأوصاف التي تطلق على أدب أوروبا الغربية لهذا القرن باعتباره أدبا « متدهورا » لأن نظامه الاجتماعي حكم عليه بـ « التدهور » : وهذه طريقة تجمع مما الفن الرديء الذي يمس ويستغل عناصر الانحلال والفن الجوهري الذي يوضح ، بواسطة الجدية التامة لنهجه ، الانحلال في مساره ، وما الذي يحتمل أن يعيش خلاله بشكل تفصيلي . واعتقد أنه يقضى أيضا الى أوصاف جد مشكوك فيها للثقافة ككل . وإن اعتبار الحياة والفكر والخيال في إنجلترا في السنوات الثلاثمائة الأخيرة « بورجوازية » ببساطة ، واعتبار الثقافة الانجليزية الآن « محتضرة » ، يعني اخضاع الواقع لصيغة ما . وإنى متهيج لرؤية أن هذه النقطة لا تزال مثيرة للجدل بين الماركسيين : لبعضهم يرى أنه في مجتمع طبقي « يستقلب النشاط العقلي » حول الطبقة الحاكمة ، لدرجة أنه إذا كانت الطبقة الحاكمة بورجوازية فكل النشاط العقلي يكون بورجوازيا ، وينكر آخرون هذا ، ويرون أن وفي المجتمع بأسره يكون أكثر تنوعا دائما ، ولا يقتصر على الطبقة السالفة اقتصاديا . فأى هذين الرأيين قد يتفق بشكل أفضل مع ماركس ، ويبدو أن ميزان العدل يميل بوضوح الى الرأي الأخير . ويلوح في كل هذه النقاط أن الماركسيين يستخدمون « مصطلح الثقافة » بشكل ناقص غير كاف بوجه عام . وتدل الثقافة عادة ، في كتاباتهم ، على المنتجات الفكرية والخيالية لمجتمع ما ، ويتفق هذا مع الاستخدام الضعيف « للبناء العلوي » . ولكن يمكن أن يظهر من تأكيد الماركسيين على الاعتماد المتبادل لكل عناصر الواقع الاجتماعي ، ومن تأكيدهم التحليل على الحركة

والتغير ! أنهم ينبغي منطقيا أن يستخدموا « الثقافة » بمعنى طريقة شاملة للحياة ، وعملية اجتماعية عامة . وهذه النقطة ليست مجرد نقطة لفظية ؛ لأن التأكيد في هذا الاستخدام الأخير يمكن أن يجعل الطرق الميكانيكية التي انتقدتها مستحيلة ، ويقدم أساسا لفهم أكثر جوهرية . بيد أن الصعوبة تكمن في مصطلحات صياغة ماركس الأصلية ؛ فإذا قبلنا البناء والبناء العلوي ، لا باعتبارهما تعبيرين للتقابل الإيحائي ، لكن باعتبارهما أوصافا للواقع ، فإن الأخطاء تتوالى بشكل طبيعي . وحتى إذا نظرنا الى المصطلحين باعتبارهما تقابلا ، فانهما يحتاجان الى تعديل ، كما حاولت أن اقترح .

ويمكن رؤية إحدى النتائج العملية لهذا النوع من التفسير الماركسي للماضي في المساعي الدأبة لتحديد ثقافة المستقبل الاشتراكي . وإذا اعتدت التفكير بأن مجتمعا بورجوازيا ينتج ، بطريقة بسيطة ومباشرة ، ثقافة بورجوازية ، فعندئذ من المحتمل أن نظن أن مجتمعا اشتراكيا سينتج ، ببساطة ومباشرة أيضا ، ثقافة اشتراكية ، وقد تعتقد أنه يجب عليك أن تحدد سماتها . وكحقيقة فإن معظم التأمل عن « الثقافة الاشتراكية » للمستقبل لا يتعدى كونه عادة طوباوية ، ولا يمكن أن تتخذ مأخذ الجدية العامة . لكن هذه الفكرة أصبحت واقعا عمليا في روسيا ، حيث تم مقدما تحديد نوع الأدب الذي يتلائم عادة مع المجتمع الجديد ، باعتباره وصفا قاطعة . وإذا تم التفكير في العلاقة بين الأدب والمجتمع باعتبارها علاقة بسيطة ومباشرة ، ومثل هذا التصرف يبدو معقولا ، فإن القيام بجملة من أجل « واقعية اشتراكية » يبدو معقولا وسوف يتحقق دائما نوع معين من الأدب بطبيعة الحال استجابة لهذه الحملة . ولكن إذا كان علينا أن نتفق مع ماركس في أن « الوجود يحدد الوعي » ، فأننا لن نجد سهولة في تحديد أي وعي معين مقدما ، ما لم يتمكن طبعاً أولئك الذين يحددون ( وهذا ما يحدث نظريا عادة ) من أن يتطابقوا الى حد ما مع « الوجود » . واني أرى أنه إذا أتاح المجتمع الاشتراكي المعهاترات الثقافية الأساسية على نطاق ضخم ، ووسع قنوات الإيصال ونفاها الى أقصى حد ممكن كما حدث في طريقة اعدادها فإن ما ينبثق عندئذ سيكون استجابة حقيقية للواقع كله ، وسيكون ذا قيمة كبيرة . ويمكن أن ترى الطريقة الأخرى في كلمات لينين هذه :

« لكل فنان . . الحق في أن يبدع بحرية وفقا لمثله العليا ، وفي استقلال عن أي شيء آخر لكن نحن الشيوعيين لا نستطيع بالطبع أن نقف مكتوفى الأيدي تاركين الغوضى تنمو في أي اتجاه يمكن أن يكون . إنما

يجب علينا أن نوجه هذه العملية طبقا لخطّة محدّدة ونشكل  
ناتجها » (٢٩) .

لماذا بالطبع لا ندرى ثم ان نمو الوعي ابتذل هنا عن طريق ادراك  
كفوضى ( وكما حدث في الارصاف الآلية التي اطلقت على الماضي ) ولا  
تختص المسألة في النهاية بسياسة حكيمة أو غير حكيمة ، حسرة أو  
ارهابية ، انما هي بالحرى مسألة قصور في نظرية الثقافية .

ويمكن ان نضع هذه النقطة اخيرا ، على أساس أكثر اتساعا وان  
التطبيق الشيوعي الحديث يستند الى لينين بدرجة كبيرة جدا ، ويمكن  
ان نرى أن لينين ، لا يتسق مع ماركس في موضوع تطور الوعي ، وقد  
قال لينين :

« يوضح تاريخ جميع البلاد أن الطبقة العاملة ، بالاعتصار على  
جهدها الخاص ، لا تستطيع أن تطور شيئا غير الوعي النقابي » (٣٠) .  
وحركة الطبقة العاملة . لعدم قدرتها على تطوير أيولوجية لنفسها،  
سوف «تأسرها» أما «أيولوجية بورجوازية» أو «أيولوجية اشتراكية» .  
يخلقها مثقفون بورجوازيون . ويعتمد الكثير جدا ، هنا ، على الطرق التي  
تستخدم بها «الأيولوجية» و «الوعي» ، لكن :

١ - إذا كان لينين تمسك جديا ودوما بأن الطبقة العاملة لا يمكنها  
أن تخلق أيولوجية اشتراكية ، فإن عرض ماركس للعلاقة  
القائمة بين الطبقة والأيولوجية ، وبين الوجود والوعي  
لا يمكن التمسك بهما بسهولة . -

٢ - وإذا كانت «الفئة المثقفة البورجوازية» ، وهي تعمل منفردة .  
يمكنها أن تخلق «أيولوجية اشتراكية» ، فإن العلاقة بين  
«الوجود» و «الوعي» تحتاج الى إعادة تعريفها مرة أخرى .

٣ - وإذا كان الشعب العامل في مثل هذه الحالة المجازة حقا ،  
بحيث لا يستطيع منفردا أن يتجاوز «الوعي النقابي»  
( وهو رد فعل سلبي للرأسمالية أكثر منه رد فعل إيجابي  
تجاه الاشتراكية ) - فيمكن اعتباره «جماهير» يجب أسرها،  
أي لا تصبح الجماهير موجهة للسلطة . بل أن السلطة هي  
التي توجهها . ويمكن عندئذ تبرير كل شيء تقريبا .

ليس سهلا أن نتوصل الى أي حكم منفرد في هذه القضايا التي  
يمكن أن تعتبر في مجراها الأخير وبشكل شرعي ماركسية . وهذه

النقطة حيوية ، لأنها تبدو أنها تمس أصل عدة اختلافات قائمة بين روح  
النقد الماركسي وبين بعض المناحي الملحوظة للسياسة الشيوعية . ونحن  
نهتم بالنظرية الماركسية لأن الاشتراكية والشيوعية هامتان الآن .  
وسوف نواصل البحث من أجل توضيحها في مجال الثقافة ككل وإلى  
الدرجة التي نقيم بها دوافعها .



## جورج أرويل

George Orwell

قال أرويل عن ديكنز أنه « لم يقدم مجموعة من المؤلفات في المقام الأول إنما هو أشبه بعالم متكامل » (١) . أما أرويل اليوم « فلم يقدم سلسلة من المؤلفات في المقام الأول ، إنما هو أشبه بحالة » . ونحن نستخدمه منذ وفاته ، كأساس لحجة عامة ، وهي ليست في الأساس حجة عن الأفكار إنما هي حجة عن اتجاه ، ولا يرجع ذلك الى أنه كان فنانا عظيما ، ينبغي علينا أن نتقبل تجربته ونقومها بتأن . ولا يرجع الى أنه كان مفكرا هاما ، يجب علينا أن نفحص أفكاره ونفسرها . إنما تكمن أهميته كليا تقريبا في صراحته . وورث معنا تراثا عظيما وخيرا ، ونشدد معنا أن يطبقه على العالم المعاصر . والتجأ الى الكتب ووجد فيها العرض الدقيق للفضيلة والصلق . والتجأ الى التجربة ووجد فيها الممارسة العملية للاخلاص والمكابدة والتعاطف الا أنه ، في نهاية الأمر .

« كان يوما مشرقا باردا من أيام أبريل ، والأجراس تدق للمرة الثالثة عشر عندما تسلك ونستون سميث مسرعا عبر الأبواب الزجاجية في Victory Mansions وذقنه مندسة في صدره محاولا أن يتجنب الريح الآتية ، الا أنه لم يسرع بالدرجة التي تمنع دوامة التراب الرمل من الدخول في صحبته » (٢) .

والتراب جزء من الحالة : وهو التراب المحرق الذي حملته الريح الآتية ، فالديمقراطية والصلق والفن والعبادة والثقافة : كل هذه الأمور نحملها في رؤوسنا ، الا أن الريح تكتسح كل مكان في الشوارع . والتراث العظيم الخير هو نوع من الدعاية الملتوية ، فهو لا يصلح الا للكتب ، لكن تخل عنها وانظر فيما حولك . فلن تجد تخلصا من الأوهام في المقام الأول ، وإنما تجد ما هو أكثر شبها بعالمنا الحقيقي .

والموقف يعترضه التناقض بين هذا التراث وهذا التراب . وقد اتخذنا من أرويل رمزا لهذا التناقض : فعندما نتجاوب معه فإنما نتجاوب مع موقف عام . وتلقت انجلترا الصدمة الأولى للاتجاه الصناعى وما ترتب عليه . وأعقب ذلك ، من ناحية ، أن الاستجابة المتعاطفة كانت منذ البداية رائعة وعميقة - وهو ما خلق تراثا حقيقيا ، ومن ناحية أخرى فإن التكوين المادى لما كان ينتقد تدعم بقدر كبير فى حياتنا بأسرها - وهو ما كون الواقع القوى المحدد . وقد كان التفاعل بينهما طويلا ومتأنيا . وباعثا على اليأس فى بعض الأحيان . ويتعرض الإنسان الذى يحيا هذا التفاعل بمشاعره لضغوط فائقة الحد . وهذا ما عاشه أرويل وسجله بصراحته : وهو السبب الذى دعانا الى الالتفات اليه . وعلى الرغم من أن هذا الموقف عام فى الوقت ذاته ، فإن استجابة أرويل كانت خاصة به ويجب تمييزها . وليس ثمة داع لأن نعتبر انتماءاته ومصاعبه وتخلصه من الأروام أمورا ذات دلالة قاطعة ونهائية . وفى النهاية فإن أى فهم مناسب يرى أنه ليس هو حالة فى المقام الأول وإنما مبدع مجموعة من الكتب .

والأثر الكلى لعمل أرويل هو الأثر الذى يحدثه التناقض . فقد كان انسانا رحيمًا عمل على توصيل أشد أنواع الرعب غير الانسانى ، وهو انسان التزم بالتهذيب والرفقة ومع ذلك حقق نوعا من القادرة المتميزة . وربما كانت هذه الأمور هى عناصر التناقض العام ، الا أنه توجد تناقضات أخرى أكثر تحديدا . فقد كان اشتراكيا ، وأشاع وروج نقدا قاسيا ومدمرا لفكرة الاشتراكية ومشايعها . وكان مؤمنا بالمساواة وناقدا للطبقية ، وقد أسس عمله الأخير على ادعاء عميق بعدم المساواة الفطرية والفوارق الطبقية التى لا فكاك منها . وقد عميت هذه النقاط وأبهمت أو كانت موضوعا لمجادلة متحيزة فحسب . ولا يمكن تناولها بكيفية ملائمة الا من خلال ملاحظة تناقض آخر . فقد كان ناقدًا هاما لسوء استعمال اللغة ومارس هو نفسه بعض أنواع سوء الاستعمال الهامة والنموجية . وكان يمتاز بدقة ملاحظته للتفاصيل والتجأ إليها باعتباره من انصار الاتجاه التجريبي ، بينما يفرض على نفسه فى الوقت ذاته قدرا غير عادى من التعميم الذى يبدو معقولا ومتخصصا مع ذلك . ويجب أن نركز فى بادئ الأمر على هذه النقاط الكامنة فى أعماله ذاتها .

وأنا أسلم بأنه امتاز بدقة ملاحظته للتفاصيل ، وهى الميزة الكبرى لتلك المجموعة من المقالات التى تجسدها بشكل نموذجي The Art of Donald Mcgill . كما تجسدها بعض الأجزاء من The Road To Wigan Pier والملاحظة العكسية المتعلقة بأحكامه العامة إنما هى أثر نبع من قراءة عملا

أجمع ، إلا أن بعض الأمثلة التي تقدم هنا يمكن أن تساعدنا على تذكر هذه الأحكام :

« كان هدف إقامة الحرية والمساواة يزداد التخلي عنه صراحة مع كل تغير وتنوع في الاشتراكية بدأ يظهر منذ حوالى عام ١٩٠٠ وما تلاه » (٣) .

مثل حزب العمال الانجليزى ؟ واشتراكية النقابات الطائفية ؟

« ومع مجيء العقد الرابع من القرن العشرين فإن كل التيارات الرئيسية للفكر السياسى كانت تناصر التسلط والتعسف . ونزعت الثقة من الجبهة الأرضية فى ذات اللحظة التي أصبحت فيها ممكنة التحقيق » (٤) .

كما فى إنجلترا فى عام ١٩٤٥ ؟

« أن أول شيء يجب أن يصدم أى راصد خارجى هو أن الاشتراكية فى صورتها المتطورة نظرية تقتصر على الطبقة المتوسطة اقتصادا تاما » (٥) .

مثل مؤتمر حزب العمال ؟ ولجنة أى حزب محلى فى أية دائرة انتخابية صناعية ؟ والنقابات ؟

« أن جميع أحزاب الجناح اليسارى فى البلاد المتقدمة صناعيا هى أحزاب دعية فى واقع أمرها لأنها تجعل مهمتها الكفاح ضد شيء ما لا ترغب حقيقة فى أن تدمره » (٦) .

وعلى أى أساس قام هذا الدليل الشامل ؟

« تنبع الطاقة التى تشكل العالم بالفعل من العواطف مثل الزهو العنصرى ، وعبادة القائد والايان الدينى ، وحب الحرب - وهى العواطف التى يلفيها آليا المفكرون الأحرار باعتبار أنها لا تتسجم مع الوقت الحاضر ، وقد قضوا عليها فى العادة قضاء تاما فى أنفسهم بحيث فقدوا قوة الفعل بأسرها » (٧) .

لكن هل تنبع طاقة التشكيل من هذه العواطف وحدها ؟ ألا توجد قوة أخرى للفعل ؟

« ودائما ما يكون الشخص المحب للانسانية منافقا » (٨) .

وتتذكر الاثارة فى شكل من أشكال الحكم والتقرير ؟

• فلنأخذ على سبيل المثال ، الحقيقة القائلة بأن كل الشعوب السريعة الاستجابة قد جعلتها الصناعية ومنتجاتها في حالة من التمرد ... (٩) •

كل ؟ وبجميع منتجاتها ؟

ولم أعزل هذه الأمثلة لكي أثير الانتباه الى هذا الجانب من منهج أرويل فحسب ، وإنما الأوضح أيضاً ( كما يوضح واحد منها فقط ) نوعية زوال الأوهام التي كانت في جملتها باعثة على الاقناع تماما . ويتوفر في كثير من الأحكام عنصر الصديق ، أو يتوفر على الأقل أساس صالح للحجة . ويتضح تأثير شو وشيستريتون من ناحية المنهج الأدبي •

وقد أصبح هذا المنهج هو منهج الصحافة ، وامتدح في بعض الأحيان لكونه قولاً واضحاً وحاسماً • وقدم أرويل في مجال مناقشاته اللغوية نقاطاً كثيرة جده نافعة عن لغة الدعاية • لكنه بمجرد أن استخدم تأكيداً مقبولاً في معظم الأحيان كوسيلة للتعميم عندما كان يعبر عن تحيز ما من نفس النوع في الغالب ، فإنه انتقل بسهولة شديدة الى دعاية أساء الاستخدام بطريقة عاطفية :

يتولد عند المرء أحياناً الانطباع بأن مجرد كلمة « الاشتراكية » ولفظة « الشيوعية » تجذبان اليهما بقوة مغناطيسية كل من تعاطى عصير الفواكه ، وكل عار ومن يتنمل صندلاً ، وكل مجنون بالجنس ، وأحد أنصار الكويكرز ، و « العناية الطبيعية » وكل دجال ، وكل مؤمن بالسلام وكل نصير للمرأة في انجلترا ... (١٠) •

• ... كما تجذبان النباتيين ذوى اللحى الذابلة .. والماركسيين ذوى الشعور المشبعة الذين يلوكون الألفاظ المتعددة المقاطع .. والمجنوبين بتحديده النسل والمتسلقين من السلالم الخلفية في حزب العمال » (١١) •

أو تأمل استخدام العاطفي العادي لصفة « Little »

« الاشتراكي النموذجي .. هو أمرٌ متكلف تافه (★) ولا يؤدي عملاً يدوياً ، ويناصر في العادة الامتناع عن تعاطي المشروبات الكحولية ويميل في الغالب الى أن يكون نباتياً » (١٢) •

---

(★) كل الألفاظ المكتوبة باللون الأسود يقابلها في اللغة الإنجليزية لفظة Little

المترجم

• وهو بالحرى انسان حقير وضع ، له وجه ابيض ورأس اصلم  
يعتل المنصة ويقنف الشعارات قذفا « (١٣) •

• « انه الشخص المتذلل المتقاعد الحقير بشكل نموذجى - هو  
الانسان الصغير عند ستروب - والمواطن الوديع القليل الشأن الذى  
ينزل من منزله فى السادسة والربع ليتناول المشاء المكون من فطيرة  
المخوخ والكمثرى المسبوكة المملبة » (١٤) •

• « فى العالم الذى يسوده الادعاء والتظاهر تستطيع أن « تتقدم » ،  
واذا « تقدمت » فلا يكون ذلك اعتمادا على قدرتك الأدبية بدرجة كبيرة  
وانما يتم عن طريق الانغماس فى الحياة واحياء حفلات الكوكيتيل  
وتقبيل أرداف الاشرار من البشر الذى يشبهون الأسود الصغيرة » (١٥) •

ومن الطبيعى أن هذا القول يمكن أن يبعث على الضحك ،  
وسوف يتضايق المرء فقط اذا كان اشتراكيا أو عاريا أو نصيرا للمرأة  
أو مجندا لتعديل الأوضاع ، أو نحو ذلك الا اننى اتفق مع أوريل فى  
أن النشر الجيد يرتبط أوثق الارتباط بالتححرر والانطلاق وبإمكانية  
الصدق اجتماعيا • واتفق معه أيضا ( وأحسف هذا الدليل الى ما تقدم )  
فى أن •

• « الكتابة الحديثة فى أحط أنواعها تتكون من لزق مقاطع من  
الفاظ قام بتنظيمها من قبل شخص آخر ، والناتج التى تقدمها تتحقق  
عن طريق الخداع المحض » (١٦) •

ان التفاضى عن هذا التطبيق عند أوريل من الممكن أن يكون  
مدعاة للسخرية وضارا •

والآن - فى الظروف العادية - فان أى مؤلف يكتب فى جميع  
الأحوال بطريقة الأمثلة التى استشهدنا بها يجب عدم الاكتراث به  
بكل بساطة • ومع ذلك فانى اعتبر هذا التناقض ، أى أجازته مثل  
هذه الكتابة فى حين ارتضى المعايير التى تدينها ، جزءا من التناقض  
الشامل عند أوريل والذى أرغب فى وصفه • ويظل محيرا بشكل  
أصيل حتى نمش على مفتاح التناقض ، والذى سأسميه تناقض الانسان  
المنفى • لان أوريل كان أحد أفراد مجموعة هامة من البشر حرمت من  
الاستقرار فى المعيشة أو افتقدت الايمان أو رفضت ما هو موروث  
ووجنت راحة فى نوع من المعيشة المرتجلة وفى تأكيد الاستقلال •  
والتقليد فى انجلترا متميز • فهو يجتذب اليه الكثير من الفضائل  
المتحررة مثل التجريبية وبعض النزاهة والصرامة • ويتمتع أيضا

ببعض خواص الإدراك الحسى ، مثل فضيلة النفى العرضية فى العادة :  
خاصة المقدرة على تمييز نواحي القصور فى المجموعات التى تم رفضها .  
ويضفى أيضا مظهر القوة ، على الرغم من أن هذا الأمر يتسم بالوهم  
الى حد كبير . وهذه الصفات سلبية بدرجة كبيرة ، رغم أنها مفيدة ،  
وإذا كانت تتضمن مظهرا للقسوة ( مثل النقد الصارم للنفاق والاكتفاء  
الذاتى والخدع الذاتى ) ، إلا أنه مظهر هش عادة ، ويتخذ شكلا  
هستيريا أحيانا : وبذلك يفقد الجوهر الجماعى ويصبح التوتر عظيما  
جدا عند البشر المتمازين . وبالإضافة الى الرفض الصلب للمساومة ،  
وهو ما يهب التقليد tradition التراث ميزته وفضيلته ، يوجد  
الضعف الاجتماعى المحسوس به ، وعدم القدرة على تشكيل علاقات  
متطورة . وان د . هـ . لورانس الذى لا يزال أكثر هؤلاء الرجال  
ذكاء فى عصرنا ، عرف هذه الحالة ووصفها . ومن الممكن أن يكون  
أرويل قد عرفها أيضا ، فهو على الأقل مارس أنواعا من الرفض بقوة  
شديدة جذبت اليه الانتباه .

ومميزات كتابة أرويل هى تلك التى نتوقعها من هذا التقليد  
Tradition . ككل ونقومها بالاستناد اليه . ومع ذلك فنحن فى  
حاجة الى أن نميز بين النفى والتشرد : يتضمن النفى مبدأ ما فى العادة ،  
بينما التشرد دائما ما يكون نوعا من الإهمال والاسترخاء فقط وأرويل  
عنفى ومتشرد على السواء فى مراحل مختلفة من حياته ، والمتشرد  
هو « محقق صبقى » بتعبير أدبى ، وحيثما يكون « المحقق » على درجة  
من الجودة ، يتمتع عمله بمزايا الجودة وبنوع من الاتصال المباشر  
المتخصص . والمحقق هو راصد ومعايش للأحداث فى معملاتها : ومن  
المحتمل ألا يتعمق فى فهم الحياة التى يكتب عنها ( فمن تشرد من  
مجتمعه أو طبقته يتطاع الى غيره ولا يزال ينظر اليه من الخارج بشكل  
حتبى ) لكن المجتمع غير المستقر يتقبل بسهولة تامة هذا النوع من  
العمل ألا وهو تحقيق ما هو غريب ومثير للفضول فى أحد المستويات  
والنقد المحسوس فى مستوى آخر عندما تصبح الطبقة أو المجتمع أكثر  
قربا الى التحقيق . ومعظم عمل أرويل المبكر هو أحد هذين النوعين  
مثل ( Down and out in Paris and London و The Road to  
Wigan Pier ) . وتعد القصص المبكرة ، على نحو

بمائل ، نوعا من التحقيق المصاغ بطريقة قصصية خيالية . وحتى أن  
أفضلها وهى قصة Coming up for air ، تضمنت خواص  
المحقق الماهر أكثر مما تضمنت قوة الاستيعاب الخيالى الكامل ( فيضع  
نفسه موضع الشخصية التجريدية التعبيرية ) . نحن نصفى الى

شخصية أرويل مستر بالولنج وتنجول معها ، وفى الجزء الأعظم منها ، نجد أرويل حاضرا بوضوح تام عارضا تقريره ومقدما روايته .

ويمكن أن يكون من السخف الآن أن تلقى اللوم على أرويل من أجل تجربة التشرد هذه ، فلدیه الأسباب الوجيهة لرفض طرق الحياة التى أتتحت له بشكل طبيعى . غير أنه رأى أن الرفض يجب أن يجيزه ويؤكدده فى النهاية مبدأ ما : وهذه هى حالة التشرد التى أصبحت نغيا اعتبره وضعا أحسن بسبب طبيعته . وكان المبدأ الذى اصطفاه هو الاشتراكية ، ولا يزال كتاب Homage to Catalonia كتابا مؤثرا ( بعزل تام عن المجادلة السياسية التى تضمنها ) وذلك لأنه سجل أكثر محاولة مدروسة بذلها على الدوام ليصبح جزءا من جماعة مؤمنة . ولا يمكن أن تقلل من مثل هذا الثناء لأن المحاولة أحبطت فى أطوارها المتواصل . وبينما نحن على حق فى الشك فى تأكيد الإكتفاء الذاتى عن طريق الشخص المتشرد والمنفى على السواء ، علينا أيضا أن نعترف بتعقد وتركيب ما تم رفضه وما أمكن اكتشافه . وقدم أرويل عملا ذا قيمة حقيقية فى ارتياده لهذا التعقد والتركيب .

وعلى الرغم من إثبات مبدأ أرويل إلا أنه اعترف بعلم قدرته على أن يوصله الآن مباشرة الى جماعة فعلية . ولم يتحقق هذا المبدأ بالفعل إلا فى إطار المجادلة . وأصبحت اشتراكية أرويل هى المبدأ الذى يعتنقه الشخص المنفى ، والذى رغب فى أن يصونه من غير انتهاك بأى ثمن . وتمثل الثمن من الناحية العملية فى أن يتخلى جزئيا عن معايير الخاصة : فكان عليه فى الغالب أن يلعن ويسب بطريقة وحشية وأن يطرد الآخرين ، ويتجنب الاختلاط بهم . ولم يهاجم كثيرا جدا الاشتراكية التى كانت مصونة فى عقله ، بقدر ما هاجم الاشتراكيين الموجودين والذين كان يجب عليهم أن يستوعبوه . وما هاجمه فى الاشتراكية هو نظمها ، وعلى هذا الأساس ركز هجومه على الشيوعية . وكان هجومه على انكار الحرية مثيرا للإعجاب ، وينبئ علينا جميعا ، فى ظل أى نوع من الولاء أن نافع عن الحريات الأساسية فى الاجتماع والتعبير ، والا أنكرنا وجود الإنسان . ومع ذلك فعندما يتحدث المنفى عن الحرية ، يكون فى موقف غامض بشكل غريب ، فبينما يمكن أن تعد الحقوق موضع التساؤل حقوقا فردية فإن شرط ضمانها هو شرط اجتماعى حتما . ولا يستطيع المنفى بسبب موقفه الشخصى ، أن يثق فى نهاية الأمر فى أى ضمان اجتماعى : وهو يرى أن كل مشاركة اجتماعية مشكوك فيها تقريبا ، لأن هذا هو نمط حياته الخاصة . وهو

يخشأها لأنه لا يرغب أن يكون فى موضع مساومة وإتفاق ( وغالبا ما تكون هذه ميزته ، لأنه سريع البديهة فى رؤية الغدر الذى تنطوى عليه بعض المساومات والاتفاقات ) . ومع ذلك فهو يخشأها أيضا لأنه لا يستطيع أن يرى أية طريقة لاثبات فرديته بكيفية اجتماعية ، وهذه هى فى نهاية المطاف الحالة السيكلوجية للنفى الذاتى . وهكنا يقف على أرضية ثابتة فى مهاجمته لنكران الحرية ، وهو مخلص تماما فى رفض مساعى المجتمع لكى يستوعبه . وعندما كان عليه أن يثبت الحرية بأية طريقة ايجابية ، اضطر الى أن ينكر أساسها الاجتماعى الحتمى على أية حال . وكل ما استطاع أن يرتكن اليه هو فكرة المجتمع الذرى ، الذى سوف يترك الأفراد فى حالة من العزلة . ويعمد النظام الذى يستند الى وجود اتجاه سياسى واحد ولا يسمح بظهور اتجاهات سياسية أخرى ( النظام التسلطى الشمولى ) نوعا من السيطرة الاجتماعية التى تعتمد على الكبت والقهر الا أن أى مجتمع حقيقى ، أية جماعة ملائمة ، هو بالضرورة وحدة متكاملة . فإن تنتمى الى جماعة معناه أن تصبح جزءا من كل وأن تتقبل بالضرورة نظمها بينما تساعد على تحديد هذه النظم . بيد أن مثل هذا المجتمع يعتبره المنفى هو نظاما تسلطيا شموليا ، لا يستطيع أن يرتبط به ، ويضطر لأن يقيم خارجه .

ومع ذلك تأثر أرويل تأثرا عميقا فى ذات الوقت بما رآه من معاناة وفقر يمكن تحاشيهما أو علاجهما . وكان مقتنعا بأن وسائل العلاج الاجتماعية وتشتمل على الانتماء وتتضمن الارتباط ، وتستوعبه هو نفسه لدرجة جدية . وفى مقالته *Writers and Leviathan* التى كتبها لسلسلة عن *Politics and Letters* ، اعترف أرويل بهذا النوع من التوقف والركود ، وكان الحل الذى قدمه هو أنه يجب على الكاتب فى مثل هذه الظروف أن يوزع نفسه بين جانبين ، جانب غير منتمى ، وجانب آخر يستغرقه المجتمع . والحق أن هذا هو افلاس المنفى ، ومع ذلك ربما كان هذا الافلاس جتيميا . فلم يستطع أن يؤمن بأنه توجد أية طريقة مشترقة للمعيشة بحيث يمكن أن تؤكد فيها فردية الانسان من الناحية الاجتماعية ( وليست المسألة هى مسألة اقناع عقلى ، وانما تتعلق بأعمق تجارب الانسان واستجاباته ) . ويجب أن نتأكد الآن من أن مشكلة الكاتب هى مجرد جانب واحد فقط من هذه المشكلة العامة التى كانت حادة بالتأكيد فى وقتنا . ولكن بما أننا تقبلنا حالة المنفى كأمر عادى بالنسبة لفرد موهوب ، فيجب علينا أن نتقبل بسهولة بالغة نوع التحليل الذى قدمه أرويل باعتباره تحليلا ممتازا . والحق أنه تقرير صريح ومخلص ، وإن مجتمعنا ربط هذه العقدة مرارا



وتكرارا ، ومع ذلك فإن ما سجله أرويل هو تجربة أحد الضحايا : تجربة انسان ، بينما يرفض النتائج المترتبة على مفهوم المجتمع الذرى فمع ذلك يستبقى فى نفسه بشكل عميق نمط الوعي المميز لهذا المجتمع . وفى المستويات السهلة فإن هذا التوتر يجد الحل فى تصوير المجتمع كعصابة ، بل ان الواحد ليستطيع أن يشترك فى هذه الوصلة ، لكنه يقول لنفسه انه ليست لديه أية أوهام عما يفعله - فهو يحافظ على جزء سرى من نفسه دون أن ينتهك . وفى المستويات الأكثر صعوبة ومع رجال لهم جدية أرويل ، فإن هذا المسير مستحيل ولا يمكن استبعاد التوتر . وفى الحقيقة فإن ما ترتب على ذلك من جهد كان جهدا باعنا على اليأس ، وهذا هو كابوس ١٩٨٤ Nineteen Eighty-Four أكثر من كونه تهديدا حقيقيا .

ويرفض الماركسى أرويل على أنه « برجوازى صغير » ، وبينما يدرك المرء ماذا يعنى هذا القول الا أنه يتسم بالسطحية والضحالة التامة . ولا يمكن تفسير أى انسان وفقا لاحسن الخطايا الأصلية للطبقة ، فالانسان ومشاعره التى يمتلكها يرتبطان بكان وجودهما ، وينبش أن يعيش حياته بتجربته الخاصة وليس بتجربة غيره (\*) . والنقطة الوحيدة المتعلقة بالطبقة والتى اهتم بها أرويل ، هى أنه كتب بتوسيع عن الطبقة العاملة الانجليزية ، وهو ما يجب اعاده تقويه ، لأنه كان ذا تأثير . وفى مثل هذه الموضوعات فإن أرويل محق مرة أخرى : وهو فى الغالب حاد الملاحظة ، وكثيرا أيضا ما يلجأ الى التعميم المقبول . وانطلاقا من موقفه الذى اعتبر فيه الطبقة العاملة طبقة فى الأساس ، سرعان ما زعم أن ملاحظة أناس معينين من الطبقة العاملة هو ملاحظة لسلوك الطبقة العاملة كلها . وحيث أنه تطلع الى الشعب دوما ، فكان فى الغالب أقرب الى الصلح من كتاب الجناح اليسارى الأكثر تجريدا . وكان فشله الأساسى حتميا : فاقصرت ملاحظته على العوامل الخارجية التى كانت واضحة أمامه ، واكتفى بالتخمين فقط فى انماط الشعور

(\*) لا يمكن بطبيعة الحال أن ننظر الى الانسان ككائن مجرد ومطلق ، ثابت المشاعر ومحدد المواقف ، فهو يتشكل وفقا للوضع الاجتماعى الذى يولد فيه ، ويتلقى مكونات شخصيته من البيئة التى درج فيها ، وبهذا لا يمكن أن ينزول عن الطبقة التى أنجبته وان كان لا يظل أسيرا لها ، فبقدر الوعي الذى يتاله المرء يلمح دورا هاما فى تحديد مسار حياته . وإذا تمدينا الانسان ككرد ونظرنا الى المجتمع ككل فاننا نجد أن الطبقات الاجتماعية التى ينقسم اليها المجتمع ، ومن الطبيعى أن كل شخص ينتمى إلى طبقة محددة ، تنسم خصائص وصفات عامة محددة ، لا تمنع الاختلافات الفردية فى داخل الطبقة ذاتها ، ومع هذا تظل هذه الملكات العامة سائدة ومتحركة - للترجم .

الكامنة التي لم تتضح له . وكان الفضل شديد الوضوح في النتائج التي تمخض عنها : حيث وصل به التفكير ، ضد ارادته الى حد ما ، الى ان الشعب العامل عاجز حقاً ، ولا يستطيع أبداً أن يساعد نفسه في النهاية .

وفي كتاب «Animal Farm» فإن الاتجاه المرح ووجود تراث كبير ممتد من الأمور الانسانية المتماثلة في تعابير الحيوانات ، يسمح لنا بأن نتفانى عن النقطة القائلة بأن الثورة المتطلبة هي ثورة الحيوانات ضد البشر . فالبشر ( الملاك القدماء ) أشرار ، لكن الحيوانات التي تركت وشأنها تنقسم الى الخنازير و هم السياسيون المراؤون الكارهون الذين دائماً ما هاجمهم أرويل ) والآخرين . ويتمتع الآخرون بمزايا شتى تتمثل في القوة والولاء الصامت والرقعة ، لكنهم يمثلون : الحصان الساذج والحمار المستهزئ والدجاج الصائح والأغنام التي تبغى والأبقار الغبية . وهنا يتضح تماماً أين ينصب تقدير أرويل السياسي : فهو يتعاطف مع الأغنام المستغلة وغيرها من الحيوانات الغبية ، لكن مسألة الحكومة يتنازعها السكارى والخنازير ، ويتم هذا بالقدر الذي يمكن أن تسير به الأمور . وفي كتاب ١٩٨٤ : Nineteen Eighty Four تتضح النقطة ذاتها ، واستخدم هنا مصطلحات مباشرة ، فالسياسيون المكروهون متهبون ، بينما جماهير « الأبناء » الصامتة تواصل السير في نفس طريقها يستنمها غباؤاً عظيماً . ويقول الانشقاق الوحيد من مثقف متمرد : وهذا هو المنفى في مواجهة النظام بأسره . ويضع أرويل الحالة في هذه الحدود لأن هذه هي الكيفية التي رأى بها المجتمع الحاضر حقاً ، وكتاب ١٩٨٤ قاطع لأن أرويل اعترف بأن المنفى لا يستطيع أن يفوز على أساس مثل هذا البناء ومن ثم لا أمل على الإطلاق ، أو بالحرى « اذا كان ثمة أمل ، فيجب أن ينحصر في الخلف ... ففي كل مكان يقف نفس الشخص الصلب الذي لا يهزم والذي حوله العمل والتكاثر الى متوحش ، ويجهد نفسه من المهد الى اللحد ولا يزال يفتنى . ويجب أن ينبع في يوم ما جنس من الكائنات الواعية من هذه الأسود القوية ... فأنتم الموتى ، والمستقبل لهم ، الا أنه من الممكن أن تشاركوا في ذلك المستقبل اذا حافظتم على عقولكم نشيطة وفعالة ... » (١٧) .

وتلك هي الخاتمة التي يمكن أن يخلص اليها أي مثقف ماركسي ، وفي مصطلحات ماركسية على وجه التحديد ، مع وجود هذا الاختلاف بدرجة ما مع بعض الماركسيين وهو أن « الخلق » متوحشون الآن مثل الحيوانات ، ولم يصبحوا واعين بعد - وان كانوا سيعون ذات يوم ،

وفى اثناء ذلك سوف يصبون المنفى الحقيقة حية نشيطة . والنقطة الوحيدة التى أرغب فى أن أقدمها هى أن هذه الطريقة فى رؤية الشعب العامل لا تتبع من الواقع والملاحظة المباشرة انما تتبع من الضغوط التى ولدها الاحساس بالنفى : فاعتبر الأناش الآخرين جماهير غير متميزة عن شخصية واحدة هى الشخصية « المتوحشة » . وهو ذا التناقض أيضا : فالطبعة الوحيدة التى يمكن أن يناط بها أى أمل قله الفيت ، واعتبرت لا أمل فيها بتعايير حديثة .

وأختلف مع كثيرين ممن انتقدوا أرويل ، وأمسك بأنه كان انسانا شجاعا وسخيا وصريحا وطيبا ، وأن التناقض الذى ولده الاثر الاجمالى لعمله لا ينبغى أن يفهم فى اطار ظروف شخصية بحتة ، بل فى اطار الضغوط الناجمة من وضع شامل . وأرغب فى الجزم بكل تأكيد بأن النتائج التى توصل اليها لا تحظى بمشروعية عامة ، الا أن الحقيقة ، فى المجتمع المعاصر ، هى أن الأخيار يدفعون المرة تلو الأخرى الى الوقوع فى تناقض من نوع التناقض الذى وقع فيه أرويل ، وأن التشهير بهم يعتبر غطرسة وسماجة كما فى هذا القول - « اندفع صائحا الى احضان الناشرين الرأسماليين حاملا معه عمليتي يثيران الضحك والفرح ويجلبان له الشهرة والثراء » . ويجب بالحرى أن نبذى الجهد لكى نفهم من واقع التجربة ودقائقها كيف يمكن أن تتحطم الفرائز الانسانية تحت تأثير الضغط متحولة الى تناقض غير انساني ، وكيف يمكن لتقليد tradition عظيم خير أن يبدو لنا جميعا فى بعض الأحيان أنه يتحلل الى تراب حارق .

## خاتمة

ان تاريخ فكرة الثقافة هو سجل لردود أفعالنا - فكريا وشعوريا - للظروف المتغيرة في حياتنا العامة . وما نعينه بالثقافة هو استجابة للأحداث التي تحدثها بوضوح كبير المعاني المتضمنة في الصناعة والديمقراطية . لكن الظروف من خلق البشر وهم الذين يغيرونها . وتلويح الأحداث له مكان آخر غير هذا المكان هو تاريخنا العام . وتاريخ فكرة الثقافة هو سجل لتعريفاتنا ومعانيها التي يجب ألا تفهم الا عبر سياق أفعالنا .

ان فكرة الثقافة هي رد فعل عام لتغير شامل وهام في ظروف حياتنا العامة . والعنصر الأساسى فيها هو الجهد الذى تبذله فى التقدير النوعى الكلى . والتغير فى الصورة الشاملة لحياتنا العامة أنتج فى فعل ضرورى تأكيدا يلفت النظر الى هذه الصورة الشاملة . وان تغيرا معينا سوف يعدل نظاما معتادا ويغير حدثا معتادا . ويسوقنا التغير العام حالما يتضح ، الى مقاصدنا العامة ، التى يجب أن نتعلم التطلع اليها مرة أخرى وعلى نحو شامل . وتفسير فكرة الثقافة هو مسعى مثان مرة أخرى من أجل تحقيق السيطرة .

ومع ذلك فالظروف الجديدة التى كان البشر يناضلون لفهمها، لم تكن موحدة أو ساكنة . وعلى العكس فهى احتوت منذ البدء على موقف عظيم التنوع قوى التأثير والتوتر . وتصف فكرة الثقافة التساؤل العام الذى يخطر لنا ، لكن النتائج التى نتوصل اليها متنوعة ، بمثل تنوع النقاط التى انطلقنا منها . ولا يمكن أن تتحول لفظة ثقافة ، آليا ، الى خدمة عامة مثل أى نوع من التوجيهات الاجتماعية أو الشخصية . وبدل بزوغها بمعانيها الحديثة على الجهد الذى بذل فى التقدير النوعى الإجمالى ، الا أن ما تدل عليه هو عملية مستمرة وليس خاتمة . والحجج التى يمكن أن تنطوى تحت اسمها لا تشير الى فعل أو انتماء حتميين .

وهذه الحجج تحدد طرق التناول والنتائج التي تسفر عنها في مجال عام ، ويترك لنا أن نحدد أي منها سوف نأخذ به حيث لا ينقلب في أيدينا .

وفي كل من القضايا الثلاثة الهامة وهي الصناعة والديمقراطية والفن ، وجدت ثلاث مراحل أساسية في الرأي . وتمثل في الصناعة الرافض الأول للانتاج الآلي والعلاقات الاجتماعية المتجسدة في نظام المصانع على السواء . وأعقب ذلك مرحلة نمو شعور معاد للآلة بذاتها وفي عزلة عن غيرها . وثالثا : تم في عصرنا تقبل الانتاج الآلي ، وانتقل التأكيد الهام الى مشكلة العلاقات الاجتماعية في اطار نظام الانتاج الصناعي .

وفي مسألة الديمقراطية ، كانت المرحلة الأولى تتعلق بتهديد قيم الأقلية بسبب ظهور السيطرة الشعبية : وهو اهتمام كان يؤكد عن طريق شك عام في قوة الجماهير الجديدة . وجاء عقب هذا اتجاه مغاير تماما حيث انصب التأكيد على فكرة الجماعة والمجتمع العضوي في مقابل الأخلاق والسلوك الفرديين السائدين . وثالثا : تجددت بقوة في قرننا مخاوف المرحلة الأولى ، في الاطار المعين للديمقراطية الجماهيرية في العالم الجديد لوسائل الاتصال الجماهيرية .

ولم ينصب التأكيد الأول في قضية الفن على القيمة المستقلة للفن فحسب ، بل انصب على أهمية الصفات التي جسدها بالنسبة للحياة العامة . وانتقل العنصر العارض للمنفى المتجني الى المرحلة الثانية حيث ابرز الفن باعتباره قيمة في حد ذاته ، مع فصل واضح في بعض الأحيان لهذه القيمة عن الحياة العامة . وثالثا : ان التأكيد بدأ يستقر على جهد مدرّوس نحو إعادة تكامل الفن مع حياة المجتمع العامة : وهو جهد تركز حول لفظة « ايصال » .

ولقد سجلت في هذه المسائل الثلاث مراحل الرأي على النحو الذي ظهرت فيه الا أن الرأي دائم ومستمر بطبيعة الحال ، وسواء كان منتحيا الى الصناعة أو الديمقراطية أو الفن ، فإن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث لا يمكن أن نعتبر عنها في سر من وجهة نظرنا اليوم . ومع ذلك يمكن لو نظرنا تاريخيا أن نجد ثلاث فترات أساسية وفي داخل كل فترة . ويتفوق تأكيد متميز . ففي الفترة الأولى التي تمتد من حوالي ١٧٠٠ الى ١٨٧٠ نجد الجهد الكبير لتكوين موقف عام تجاه القوى الجديدة للصناعة والديمقراطية ، وأنه في هذه الفترة برز التحليل الهام وانبثقت الآراء والأوصاف الهامة . ثم وجدنا في الفترة

التي تمتلئ من حوالى ١٨٧٠ الى ١٩١٤ ، الانهيار والتفتت الى جبهات أصغر تميزت بتخصص معين في المواقف تجاه الفن وانهماك في الأمور السياسية المباشرة في المجال العام . ويعلم عام ١٩١٤ استمرت هذه التعريفات ، الا انه بدأ يتزايد الانهماك ، الذي اقترب من ذروته بعد عام ١٩٤٥ ، في القضايا التي لم تثرها المشاكل الموروثة فحسب ، بل أثارها المشاكل الجديدة النابعة من تطور وسيلة الاتصال الجماهيرية والنمو العام للتنظيمات الضخمة .

ويحتفظ قدر كبير مما كتب في كل من هذه الفترات الثلاث بأهميته وصلاحيته ، ومن المستحيل بوجه خاص أن نبالغ في تأكيد ماندين به للفترة الأولى النقدية العظيمة والتي وهبتنا ، بصدد هذه المشاكل ، الجزء الأعظم من لغتنا وطريقة التناول . والحق أنه تبرز في جميع الفترات بعض الأقوال والبيانات القاطعة . وحتى مع ما نتعلمه منها فنحن متأكدون من أن العالم الذي نراه من خلال مثل هذه الأعين ليس هو بعالمنا ، على الرغم من أنه يماثله . وما نستمد من التراث هو مجموعة من المعاني الا أن كل هذه المعاني لن تحتفظ بمغزاها ودلالاتها اذا أرجعناها الى التجربة المباشرة التي ولدتها ومن الواجب علينا أن نفعل ذلك . ولقد بذلت جهدي لأن أعود بها الى تجربتها المباشرة وسأقدم الاشتقاق والتعريفات الجديدة التي نبعت من هذا على اعتبار أنها خلاصة توصلت اليها بشكل شخصي .



### الجمهور والجماهير

نستخدم الآن بانتظام كلا من فكرة « الجماهير » والأفكار المترتبة عليها أيضا مثل « حضارة الجماهير » و « ديمقراطية الجماهير » ووسائل الاتصال الجماهيرية ونظائرها . وهنا ، توجد في اعتقادي مسألة صعبة جدا ومحورية تحتاج الى مراجعة أكثر من غيرها .

والجماهير لفظة جديدة للمفهوم ، وهي كلمة عظيمة الدلالة . ويبدو محتملا أن ثلاثة اتجاهات اجتماعية اتحدت لتؤكد معناها . أولا : تركيز السكان في المدن الصناعية ، وهو تجمع فردي من الأشخاص قوته الزيادة الكبيرة في مجموع السكان وقد استمر وتواصل مع التمدن المستمر . وثانيا : تركيز العمال في المصانع : وهو مرة أخرى حشد فردي ، جملة الانتاج الآلي ضروريا ، فضلا عن أنه حشد اجتماعي في

علاقات العمل التي جعلها تطور الانتاج الجماعى الضخم ضرورية .  
 وثالثا : التطور الذى ترتب على وجود طبقة عاملة منظمة ونظمت نفسها :  
 وهو تجمع سياسى واجتماعى . وقد كانت الجماهير تعنى من الناحية  
 العملية أى تجمع من هذه التجمعات المعينة . ولأن الاتجاهات تشابكت .  
 فقد أصبح ممكنا استخدام التعبير بنوع معين من التجانس والوحدة  
 ثم استمدت من كل اتجاه الأفكار التي اشتقت منها : فنشأ من التضرر  
 الاجتماعى الجماهيرى ، وتولد من المصنع الانتاج الضخم ، الذى يرتبط  
 جزئيا بالعمل ، لكنه يتعلق أساسا بالاشياء المصنوعة ، وأثمرت الطبقة  
 العاملة العمل الجماهيرى (Mass Action) . ومع أن لفظة الجماهير  
 كانت لفظة جديدة للغوغاء ، الا ان السمات التقليدية للفظه غوغاء حافظت  
 على ما تدل عليه مثل الغفلة والتقلب وتحيز القطيع ( التحيز الأعمى )  
 وانحطاط الدوق والعادة . وشكلت الجماهير ، بهذا المعنى ، التهديد  
 الأبدى للثقافة . ويمكن أن يهدد التفكير الجماعى والاستهواء العام  
 والتحيز الشامل باكتساح التفكير والشعور الفرديين الهامين . وحتى  
 الديمقراطية التى تحظى بشهرة كلاسيكية وليبرالية على السواء ، يمكن  
 أن تفقد نهبتها لو أصبحت ديمقراطية جماهيرية .

وإذا أخذنا المثال الأخير فان الديمقراطية الجماهيرية الآن اما أن  
 تكون رصنا وملاحظة أو تحيزا ، وفى بعض الأحيان تصبح كلاما سقا .  
 وباعتبارها ملاحظة فان التعبير يثير الانتباه لبعض مشاكل مجتمع  
 ديمقراطى حديث لم يستطع أن يركز به أنصاره السابقون . وإن  
 وجود وسيلة قوية بكيفية ضخمة للاتصال الجماهيرى هو جوهر هذه  
 المشاكل ، لأنه من خلالها تتشكل وتوجه بطريقة ملحوظة الرأى العام .  
 بوسائل مشكوك فيها فى الغالب ومن أجل غايات مشكوك فيها فى معظم  
 الأحيان . وسوف أناقش هذه القضية بشكل منفصل وفى ارتباط مع  
 وسائل الاتصال الجديدة .

لكن تعبير الديمقراطية الجماهيرية يعنى تحيزا أيضا وبكل  
 وضوح . ونحن الانجليز نفسر الديمقراطية بأنها حكم الأغلبية . وتمت  
 الموافقة بشكل عام على التمثيل النيابى وحرية التعبير باعتبارهما وسيلة  
 لتحقيق حكم الأغلبية . لكن حكم الأغلبية سيتحول عن طريق الاقتراع  
 العام الى حكم الجماهير ، اذا سلمنا بوجود الجماهير . فضلا عن أنه  
 اذا كانت الجماهير هى الغوغاء أساسا فستعنى الديمقراطية حكم  
 الغوغاء . ومن الصعوبة أن يخلق هنا حكومة صالحة أو مجتمعا صالحا .  
 انما سيكون بالحرى هو حكم الانحطاط أو التدهور . وعند هذا الموضع ،  
 الذى من الواضح أنه يرضى كثيرا بعض المفكرين أن يصلوا اليه من

الضروري أن نسال ثانية : من هي الجماهير ؟ ومن الناحية العملية لا يمكن أن تكون سوى الشعب العامل في مجتمعنا وفي هذا السياق . لكن اذا كان الأمر هكذا ، فمن الجلي أن ما هو موضع تساؤل ليس الفللة أو التقلب أو التحيز الأعمى أو انحطاط الذوق والصادات فحسب ، إنما هو أيضا - من واقع ما هو مسجل بوضوح - الهدف الذي أعلنه الشعب العامل لكي يغير المجتمع في كثير من مظاهره وبطرق يرفضها رفضا تاما أولئك الذين كان الامتياز قاصرا عليهم من قبل . وعندما نضع هذا الأمر في الاعتبار يلوح لنا أن ما هو موضع تساؤل ليس الديمقراطية الجماهيرية ، بل الديمقراطية ذاتها . وإذا أمكن أن نتحقق أغلبية ما وفقا لهذه التغيرات ، فإن المعيار الديمقراطي يكون مقنعا . لكن اذا لم توافق على التغيرات فيمكن أن نتجنب ، كما يبدو ، المعارضة الصريحة للديمقراطية القائمة باختراع مقولة جديدة ، مثل ديمقراطية الجماهير ، التي تعد أمرا حسنا على الإطلاق . والتعارض المتوارى هو ديمقراطية الطبقة ، حيث ستتقصر الديمقراطية على وصف الاجراءات التي تتخذها الطبقة الحاكمة لتنفيذ حكمها . ومع ذلك فإن الديمقراطية كما فسرت في انجلترا في هذا القرن لا تعنى هذا . ولذلك ، اذا بلغ التغيير حد أحداث ضرر عميق مع علم إمكانية تقبله ، فاما أنه يجب أن تنكسر الديمقراطية أو يكون الملجأ هو تعبير جديد ، للخزى والعار . ومن الجلي أن هذا الاضطراب في القضية لا يمكن تحمله . والجماهير التي تعنى الأغلبية لا يمكن أن تتعامل بذلاقة لسان مع الجماهير بمعنى الغوغاء .

وننشأ هنا عقبة ترتبط بالمفهوم الشامل للجماهير . وهنا يجب علينا بشكل ملح جدا أن نرجع المانى التي تضمنتها الى التجربة . وعلى سبيل المثال فإن مفهومنا العام المادى للفرد هو أنه « رجل الشارع » . لكن لا أحد يشعر أنه رجل الشارع فقط ، فنحن جميعا نعلم عن أنفسنا ما هو أكثر من ذلك . فرجل الشارع هو صورة جماعية ، الا أننا ندرك طوال الوقت موضع اختلافنا معه . ونفس الأمر مع لفظة « الشعب » التي تشملنا جميعا ولكنها مع ذلك ليست نحن . ولفظة « الجماهير » أكثر تمقيدا ، ومع ذلك تماثل لفظة « شعب » . ولا اعتبر أن الأقارب والأصدقاء والجيران والزملاء المعارف هم الجماهير ، ولا يستطيع أحد منا أن يفعل ذلك . والجماهير هم الآخرون دائما ، أولئك الذين لا نعرفهم ولا نتمكن من معرفتهم . ومع ذلك ففي مجتمع مثل مجتمعنا نحن ندرك على الفور الآخرين ونراهم بشكل منتظم ، في أشكالهم العديدة المتباينة ، وتقف ماديًا بجانبهم . فهم هنا ونحن هنا معهم .



• كوننا معهم هو جوهر المشكلة بطبيعة الحال • فنحن أيضا جماهير بالنسبة للآخرين • فالجماهير هي الاناس الآخرون •

ولا توجد جماهير بالفعل ، انما توجد فقط طرق رؤية الناس باعتبارهم جماهير • وتتوفر امكانيات عديدة لمثل هذه الطرق التي نرى بها في مجتمع صناعي متمدين • ولا تتمثل المشكلة في اعادة الظروف الموضوعية انما تتمثل في التمعن شخصا وجماعيا فيما فعلته هذه الظروف في تفكيرنا • ومن المؤكد أن الحقيقة هي أن طريقة رؤية الاناس الآخرين التي أصبحت مميزة لمجتمعنا ، قد تم استخدامها لصالح أغراض الاستغلال السياسي أو الثقافي • وما نراه بشكل محايد هو الناس الآخرون وعدد كبير من الآخرين ، والاناس غير المعروفين لنا • ومن الناحية العملية فنحن نجتمعهم ونفسرهم وفقا لصيغة مناسبة معينة ، وسوف تستمر الصيغة في حدودها الخاصة ، ومع ذلك فان مهمتنا الحقيقية هي أن نفحص هذه الصيغة وليس عملنا هو أن نختبر ماهية الجمهور • وما يساعدنا على هذا هو ان نتذكر أن الآخرين يحشدوننا طوال الوقت باعتبارنا جمهورا • وإلى المدى الذي نجد به الصيغة غير ملائمة بالنسبة لنا ، فإننا نرغب في أن نجعل الآخرين يعترفون بما هو غير معروف •

لقد ذكرت الصيغة السياسية التي عن طريقها يبدو ممكنا تحويل اغلبيية الكائنات الانسانية من زملاء المرء الى جماهير ومن ثم الى شيء موضع كراهية أو خوف • وأرغب الآن في أن أختبر صيغة أخرى تبرز وتؤكد فكرة الاتصال الجماهيري •



### الاتصال الجماهيري

تعد وسائل الاتصال الجديدة تقدما تكنولوجيا عظيمة • وما زالت الطباعة وهي الوسيلة الأقدم أكثر أهمية وقد مرت عبر تغيرات تكنولوجية هامة وبوجه خاص استحداث آلة الطباعة البخارية الدافعة في عام ١٨١١ وتطور المطابع الدوارة ذات السلندر الأسرع بها من عام ١٨١٥ • وإن أنواع التقسيم الهامة في وسائل الانتقال عبر الطرق والسكك الحديدية والبحر والجو ، أثرت في حد ذاتها بدرجة عظيمة على الطباعة : وأثرت على الفور في جميع الأنباء وفي التوزيع السريع والمتسع للمنتجات المطبوعة • وتطور الخدمات السلكية والتلغراف والتليفون سهل بدرجة

ملحوظة أيضا جمع الأنباء • ثم اخترعت وسيلة جديدة هي الاذاعة والسينما والتليفزيون •

ونحن في حاجة لأن نعيد النظر في هذه العوامل المألوفة الحقيقية اذا كان علينا أن نكون قادرين بشكل كاف على استعراض فكرة « الاتصال الجماهيري » التي هي ثمرة لها • وقد منحنا هذه التغيرات بوجه اجمالى المزيد - بشكل عادى - من الكتب والمجلات والصحف ذات الثمن الرخيص ، والمزيد من المصقات والاعلانات ، كما أعطتنا برامج الاذاعة والتليفزيون ، والأفلام المختلفة • ويمكن أن يكون من العسير فى اعتقادى ، أن تصدر تقويميا بسيطا ومحددا عن كل هذه المنتجات الكثيرة النواع ، ومع ذلك فهي جميعا اشياء تتطلب التقييم • وسؤالى هو عما اذا كانت فكرة « الاتصال الجماهيري » صيغة مفيدة لهذا •

وتتضح نقطتان أوليتان : الأولى هي أنه يوجد اتجاه عام الى خلط وسائل التكنولوجيا ذاتها بطرق الاستعمال التي وضعت من أجلها فى مجتمع معين ، والثانية أن حجتنا بالنظر الى طرق الاستعمال هي حجة انتقائية فى العادة وتصل فى بعض الأحيان الى درجة متطرفة •

وانى أرى أن الوسائل التكنيكية حيادية فى أسوأ الأحوال • والاعتراض الجوهرى الذى أثير ضدها هي أنها غير شخصية نسبيا ، بمقارنتها بالتكنيكات الأقدم التي تخدم نفس الغايات • وبينما قدم المسرح الممثلين تعرض السينما صور الممثلين • وبينما قدم الاجتماع انسانا يتكلم يقدم اللاسلكى صوتا أو يعرض التليفزيون صوتا وصورة • وتتعلق هذه النقاط بالموضوع وتعد مناسبة ، لكن يجب علينا أن نكون حريصين فى استخدامها • فمن غير الملائم أن تقابل بين قضاء أمسية فى رؤية التليفزيون وبين قضاءها فى محادثة ، على الرغم من أن هذا يحدث فى الغالب • وأنا أعتقد أنه لا توجد صورة للنشاط الاجتماعى حل محلها استخدام هذه الوسائل التكنيكية • وهى على الأكثر قد سمحت - مع اضافة البدائل - بالتأكيدات المتغيرة فى الزمن المحدد لنشاطات معينة ، لكن هذه البدائل لا تتوقف بوضوح على الأساليب التكنيكية وحدها ، بل تتوقف فى الأساس على الظروف الشاملة للحياة العامة • وغالبا ما تحمل النقطة المتعلقة بما هو غير شخصى تعبيرا ينبعث على الضحك والهزل • فمن المفترض مثلا أن يعترض على انصات الى الأحاديث والمناقشات اللاسلكية بأن المستمع لا يستطيع أن يرد على المتحدث • لكن هذا هو موقف أى قارئ تقريبا ، وكانت الطباعة ، فى نهاية الأمر ، هي الوسيلة الأولى الكبرى غير الشخصية ، وأنه من السهولة أن ترد على مذياع أو صحف

مثلاً هو سهل أن ترد على مؤلف معاصر ، وكلاهما أكثر سهولة من أن تحاول الرد على أرسطو أو برك أو ماركس . وفي هذا الصدد نتفق في تأكيد أن معظم ما نسميه بالاتصال لا يتعدى أن يكون بالضرورة وفي حد ذاته انتقالا : أى ارسال فى اتجاه واحد . ويعتمد الارسال والاستقبال ، وهما عملية اتصال متكاملة ، على عوامل أخرى بخلاف الوسائل التكنيكية .

وما يمكن ملاحظته كحقيقة عن تطور هذه الوسائل التكنيكية هو النمو المضطرد لما اقترح تسميته بالارسال المضاعف . واول نموذج كبير فى هذا هو الكتاب المطبوع ، وأعقبته الوسائل التكنيكية الأخرى . والعامل الجديد فى مجتمعنا هو الامكانية المتزايدة لاتساع عدد جمهور هذه الأنواع من الارسال وكانت هذه الزيادة فى عدد الجمهور كبيرة بحيث طرحت مشاكل من نوع جديد . ومع ذلك فمن البين أننا لا يمكن أن نعترض بشكل صائب على هذا الاتساع ، دون أن نرتبط على الأقل ببعض الأمور السياسية غير العادية بوجه أصبح وترجع زيادة عدد الجمهور الى عاملين : الأول نمو التعليم العام الذى رافق نمو الديمقراطية ، والعامل الثانى هو التحسينات التكنيكية ذاتها . ومن المثير للاهتمام على ضوء المناقشة السابقة عن « الجماهير » ، أن هذه الزيادة ينبغي تفسيرها على ضوء عبارة « الاتصال الجماهيرى » .

وغالبا ما يستطيع كاتب أو متحدث ، يخاطب جمهورا محدودا ، أن يعرف هذا الجمهور معرفة تمكنه من أن يشعر بوجود علاقة شخصية مباشرة معه تستطيع أن تؤثر فى الطريقة التى يخاطبه بها . وأصبح هذا مستحيلا بكل وضوح حالما ازداد هذا الجمهور كما ازداد كل شيء بدءا من الكتب الى المشاهدة المنزلية للبرامج التى يقدمها التلفزيون . بيد انه يمكن من المتعجل أن نزع أن هذا بالضرورة فى غير صالح المتحدث ولا صالح انظرارة . والحق أنه يبدو أن بعض أنماط المخاطبة وبشكل ملحوظ ما هو جاد من الفن والحجة والعرض تتميز بخاصية غير شخصية تمكنها فى الغالب من أن تخلد المناسبة المباشرة التى صورت فيها . ومن العسير تماما بالفعل أن نقدر الى أى مدى يمكن أن تعتمد هذه الصفة اللاشخصية بدرجة كبيرة على علاقة مباشرة وثيقة . لكنه من غير المحتمل دائما أن يستخدم مثل هذا المتحدث أو الكاتب أى مفهوم بالغ الفجاجة ، « كالجماهير » باعتباره نموذجا للاتصال . وقد يبدو أن فكرة الاتصال الجماهيرى تعتمد على قصد المتحدث أو الكاتب بدرجة أكبر بكثير من اعتمادها على التكنيك الخاص المستخدم .

وأى متحدث أو كاتب يعرف ، فى وقت مخاطبته ، أنه سوف يصل

مباشرة تقريبا الى ملايين عديدة من الأشخاص يواجه مشكلة تفسير صعبة بكل وضوح . ومع ذلك فمهما كانت الصعوبة فإن المتحدث أو الكاتب الجيد سوف يكون واعيا بمسئوليته المباشرة تجاه الموضوع المراد إيصاله . والحق أنه لا يستطيع أن يشعر بخلاف ذلك ، اذا كان واعيا بنفسه باعتباره مصدرا لارسل معين . وتنحصر مهمته في التعبير المناسب عن هذا المصدر سواء أكان متعلقا بالشعور أو الفكرة أو المعلومات . وسوف يستخدم اللغة العامة في حدود مهارته الخاصة من أجل هذا التعبير . وكون هذا التعبير يتخذ بعد ذلك شكل الارسل المضاعف هو مرحلة تالية ينبغي أن يكون واعيا بها جيدا ، لكن لا يمكنها أن تؤثر في هذا المصدر بحكم طبيعتها . ومصاعب التعبير عن هذا المصدر - أى مصاعب التجربة العامة والعرف واللغة - هي بكل تأكيد من اختصاصه دائما . لكن لا يمكن انكار المصدر بأية حال ، والا أنكر ذاته .

واذا فرضنا الآن فكرة الجساهيم ، على أساس المشكلة الأبدية للتوصيل ، فإننا نغير الموقف تغييرا جذريا . ولا ينبع مفهوم الأشخاص باعتبارهم جساهيم من عدم قدرة على معرفتهم ، بل ينبع من تفسيرهم وفقا لصياغة ما . ويعود اليها هنا بشكل حاسم السؤال عن القصد من الارسل . ويمكن أن تتعلق صياغتنا بالكائن المتعلق الذي يتحدث لفتنا ، بالكائن الذي يهتم ويشتركنا تجربتنا العامة . أو بالقوغاء : الغافلة والمتقلبة والشبيهة بالقطيع والمنحطة في ذوقها وعاداتها - « والجساهيم » هي التي سوف تمارس عملها هنا . وفي الواقع فإن الصياغة سوف تتبع من القصد الذي نبغيه . فإذا كانت بغيتنا هي الفن والتربية وتقديم المعلومات أو الآراء ، فإن تفسيرنا سيكون في إطار الكائن المتعلق والمهتم . أو اذا كان غرضنا من الناحية الأخرى هو احداث تأثير - أى حث عدد غير من الناس على العمل والشعور والتفكير والمعرفة بطرق معينة - فإن الصياغة المناسبة ستكون هي المتعلقة بالجساهيم .

وثمة تفرقة هامة يجب تحديدها هنا بين المصدر والوكيل . فالإنسان الذي يقدم رأيا ، اقتراحا ، احساسا ، يرغب عادة بطبيعة الحال في أن يتقبل الغير هذا ، وأن يعمل ويشعر بالطرق التي يحددها له . ولذلك فإن هذا الإنسان يمكن أن يعتبر بحق مصدرا وذلك ما يجعله يختلف عن الوكيل ، الذي يتميز بأن تعبيره خاضع لقصد غير معلن . فهو وكيل وليس بمصدر لأن القصد يكمن في مكان آخر . ولو استخدمنا التعبيرات الاجتماعية نجد أن الوكيل يخضع لحكومة ما ، لشركة تجارية ، لصاحب صحيفة . والوكالة Agency بمعناها البسيط ضرورية في أية ادارة مركبة . لكنها دائما ما تكون خطيرة ما لم يتم الاعلان بصراحة عن قصدها

ومهمتها ، وتتم الموافقة والسيطرة عليها بشكل عام . وإذا كان الأمر كذلك فإن الوكيل يصبح مصدرا جماعيا ، وسوف يرقب مستويات مثل هذا التعبير إذا كان ما يحتاج إلى أن يرسله هو ذلك الذي يستطيع أن يتعرف عليه تماما ويتقبله كلية أى يعيد خلقه بشخصه . وفى الوقت الذى لا يستطيع أن يرتضيه لنفسه على هذا النحو ، بل يسمح لذاته بأن تقتنع بأنه فى صورة ملائمة للآخرين - ومن المفترض أنهم أقل شأنا - وأن مهمته تقتصر على أن يرى أنه يصلهم بطريقة فعالة ، فهو عندئذ إنما يكون وكيلًا بالمعنى السئ ، وما يفعله أقل شأنا مما يفعله أفقر أنواع المصادر وأنضبها . وإن أى انكار عملي للعلاقة القائمة بين الاعتقاد والاتصال ، بين التجربة والتعبير ، مضر معنويًا للغة الفردية وللغة العامة على السواء .

ومع ذلك فمن الحقيقى بالتأكيد أن الكثير من البشر فى مجتمعتنا ، ومعظمهم أذكياء ، يرتضون أن يؤدوا دورا وأن يمارسوا نشاطا على قدر كبير من الريبة وهم يؤدون ذلك إما بإيمان صادق أو إيمان كاذب . وتادية العمل مع تبني إيمان كاذب هو مسألة تخص القانون ، على الرغم من أننا لم نتوصل بعد إلى إنجاز هذه السيطرة العامة الضرورية . أما تقبل هذا الدور بإيمان صادق فهو مسألة تتعلق بالثقافة ، من الناحية الأخرى . ويمكن أن يبدو واضحا أن هذا القبول غير ممكن ما لم يقره مفهوم المجتمع يعيد غالبية أعضائه إلى الحالة التى كانت عليها الفوغاء . وتعد فكرة الجماهير تعبيرا عن هذا المفهوم ، وتعتبر فكرة الاتصال الجماهيرى تعليقا على ما يؤديه من وظيفة . وهذا هو الخطر الحقيقى على الديمقراطية ، وليس الخطر هو وجود وسائل قوية فعالة للإرسال المضاعف . وهو ثمرة من ثمار الديمقراطية بدرجة أقل من كونه انكارا لها ، ونبع من ذلك العالم شبه الشعورى الذى نلقى فيه إلى أن نحقق وجودنا . وإينما يقبل مبدأ الديمقراطية ، ومع ذلك يخشى من ممارستها الكاملة والفعالة ، فإن العقل يهجع إلى اقتناع لم يصبح بعد كاملا لدرجة أنه لا يمكن أن يحاوده ضمير مناسب ، أو سخرية دفاعية . ونستطيع أن نقول بأنه « من المقدر أن تكون الديمقراطية سليمة تماما ، لو لم تكن للشعب الحقيقى وأن هذا ما قد نفضله فى الحقيقة بشكل شخصى . وسواء استطعنا أن نجدما مبررات معقولة أو لم نستطع أن نجعلها لمبررات أخرى فسنحاول أن نقرب من مستوى الاتصال الذى تعلمنا خبرتنا وتربيتنا أنه قليل الأهمية . وطالما أن الناس كما هم ، فإن نفس الشئ سيحدث » . لكن من المستحسن أن نواجه الحقيقة بأن ما نفعله حقا فى حالة مثل هذه إنما هو ابتذال لتجربتنا وتزييف للغة العامة .

## رصد الجماهير

مع أن الناس كما هم ، فإن الاعتراض يثور من جديد . ومن البديهي أن الجمهور هو الأناس الآخرون فقط ومع ذلك فمعظم الأناس الآخرين هم رعا ع يشكّل بين . وقد نرغب مبدئياً ألا يكونوا كذلك ، إلا أن الدليل واضح عملياً .

وهذا هو الجانب السلبي لفكرة الاتصال الجماهيري . وينطوي دليلها تحت عنوان ثقافة الجماهير ، أو الثقافة الشعبية . وهو دليل هام ومعظمه لا نزاع فيه . بيد أن مسألة تفسيره تظل باقية . ولقد قلت أن حجبتنا في هذا الموضوع انتقائية بشكل طبيعي وتصل إلى الدرجة القصوى في معظم الأحيان . وسأبذل جهدي الآن في توضيح هذا .

وتواجهنا حقيقة أنه يوجد الآن قدر كبير من الفر الرديء، والتسليّة الرديئة والصحافة الرديئة والإعلانات الرديئة والحجج الرديئة . ومن غير المحتمل أن ننصرف عن هذه النتيجة بفضل الحجج المسلية المعتادة . ومعظم ما نحكم عليه بأنه رديء يدرك منتجوّه زداؤه . فاسأل أي صحفى . أو أي محرر ، عما إذا كان سيتقبل الآن ذلك التعريف الشهير : « كتبه البلهاء من أجل البلهاء » . ألا يجيب بأنه كتبه في الواقع أناس أذكيا مهرة لجمهور لا يتسع لديه الوقت أو غير متعلم أو لنقل بصراحة بأنه لا يتمتع بالذكاء والفهم ليقرأ أي شيء أكثر اكتمالا وعناية ، أي شيء أقرب إلى النواميس المعروفة للشرح والمجادلة ؟ ألا يكون من الأفضل من أجل البساطة أن نقول أنه لا يقرأ أي شيء جيد ؟ إن لفظتي جيد وردى . قاسيتان ، ونستطيع أن نجد أسهل منهما بطبيعة الحال . ولا تعد الصحافة الرخيصة الورقيات الصفراء وإعلانات البيرة والرواية البوليسية حسنة على وجه الدقة ، إلا أنها أفضل ما في نوعها ( ومن الممكن أن تكون سيئة ) ، وهي تتمتع على الأقل بمزايا كونها مليئة بالحياة وجذابة وشعبية . ومع ذلك فمن الواضح أنه يجب مقارنة الصحافة الرخيصة بغيرها من أنواع الصحف ، ومقارنة إعلانات البيرة بغيرها من الأوصاف التي تعطى للسلمة ، ومقارنة الرواية البوليسية بالروايات الأخرى . وبهذه المعايير - وليس بالرجوع إلى بعض النوعيات النموذجية ربما بالرجوع إلى أفضل الأشياء التي فعلها أو يفعلها البشر في أثناء ممارسة هذه المقدرة - بهذه المعايير من غير المحتمل أن نرتاب في أن قدرا كبيرا مما ينتج الآن ويباع على نطاق واسع تافه أو رديء .

لكن هذا الوصف قليل لكي يكون ثقافة شعبية مستندا إلى قضية تاريخية جاهزة . ففي أعقاب قانون التعليم الذي صدر في ١٨٧٠ بدأ يتكون

جمهور جديد متعلم لكنه غير مدرب على القراءة ومنحط في ذوقه وعاداته ، وأعقب ذلك كاتر طبيعي ثقافة الجماهير . وحالما استمع الى هذه القضية تنطرق الى ذهني دائما قضية مبكرة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . وكانت بداية تاريخها الحاسم تقع فيما بين ١٧٣٠ و ١٧٤٠ ، فقد انبثق مع تقسم الطبقات الوسطى الى الثراء جمهور قارئ جديد من هذه الطبقة . وكانت النتيجة المباشرة هي تلك الظاهرة المبتذلة وهي الرواية .  
Novel

ومن الحقيقي أنه يوجد قدر كبير من الصلح في هاتين القضيتين . واذا كانت القضية الأولى لا تذكر الآن كثيرا جدا ، انما يرجع فقط الى أنه قد لا يكون فيها ما تخفيه علينا ، في وضع تعادل فيه تعبیر الطبقة الوسطى ، مع تعبیر « جيد » . وليس بخاف أننا نستطيع بشكل مناسب أن نرى الموقف الأول في أبعاده الحقيقية . ونستطيع رؤية أن ما اثمره صعود الطبقات الوسطى لم يكن الرواية وحدها بل أشياء أخرى كثيرة جيلة وردية . وبالإضافة الى كون أن الروايات الرديئة اندثرت الآن ، وما زالت الروايات الجيدة بين الكلاسيكيات ، فنحن نرى أن الرواية ذاتها ، وهي احلى الظواهر بكل تأكيد ، لا يمكن رفضها ببساطة على اعتبار أنها مبتذلة . ولسنا بقادرين على الحديث بوضوح بالغ عن الموقف بعد عام ١٨٧٠ وطالما أن الإنشاق في مجموعته لا زال يقسمنا ويفصلنا عن بعضنا ، فنستطيع أن نستقيح الوضع الثقافي لأجل أسباب سياسية ولا نتأكد منه وهذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فطالما أن الفترة لم تستقر تاريخيا بعد فسنبكون أكثر ذاتية في انتقائنا للدليل .

ان عام ١٨٧٠ بالفعل موضع ريبة بالغة باعتباره تاريخا حاسما . فقد انتشرت القراءة والكتابة قبل هذا التاريخ بكثير ، كما سبقته أيضا بالفعل الصحافة الشعبية الرديئة . وكانت نتيجة القانون التعليمي الجديد هي زيادة فعلية في معرفة القراءة والكتابة جزئيا ، وعملت في نحو جزئي أيضا على التسوية بين المواقع التي نالت حظا وتلك التي لم تنل مثل هذا الحظ . ومن المؤكد أن الزيادة أصبحت هامة لضخامتها البالغة ، الا أنها لم تكن فتحة مفاجئا لمسارب الفيضان . والزيادة في حد ذاتها بعيدة جدا عن أن تملأ تكوين الملامح الحالية التي تميز الثقافة الشعبية . فضلا عن أننا في حاجة الى تذكر أن تلك التكوينات الجليدية لم ينتجها الشعب العامل نفسه : انما أنتجها له آخرون بوجه أصبح . ومن أجل مزايا تجارية أو سياسية وإعائية في الغالب ( كما هو ملحوظ بدرجة كبيرة في الصحافة الرخيصة والاعلانات التجارية الضخمة ) . وكانت مثل هذه الأشياء التي أنتجها الشعب العامل لنفسه في هذا المجال

( مثل الصحف الأصلية والمنشورات السياسية وفى الاعلان السياسى والاعلام والاهداف النقابية ) كانت مختلفة فى جوانب هامة على الأقل ، وان لم تكن جيدة دائما على أية حال . ومن الخطأ مرة أخرى اعتبار أن التكوينات الجديدة اقتصر على تغذية الطبقة الجديدة . فكانت ولا تزال الأنماط الجديدة من الصحف والاعلانات تستقبل على نطاق متسع . وإذا حددت الجماهير باعتبارها الأشخاص الذين تغذيهم الآن التكوينات الجديدة أو بمن يتقبلونها الآن برضى ظاهر ، فعندئذ يتسع نطاق الجماهير ويمتد الى ما وراء التصنيفات الخاصة بالعمال اليدويين مثلا ، أو أولئك الذين اقتصر تعليمهم على المرحلة الأولية . وقد سمت هذه النقطة لأن « الجماهير بمعنى الطبقة العاملة والفئة الدنيا من الطبقة الوسطى » غالبا ما اختلطت « بالجماهير بمعنى الرعاى » . وإذا وجد الرعاى فانما يوجدون عند مرفق كل شخص تقريبا ، والحق أنهم قد يكونون أقرب من هذا أيضا .

وإذا كان الأمر على هذا النحو مع الصحف والاعلانات الجديدة فهو أيضا أكثر صلحا بالنسبة للعمل الآخر الرديء الذى لاحظناه فى الرواية والمسرح والسينما وفى البرامج اللاسلكية والتلفزيونية . وإذا وجد انحطاط مستمر فى مستويات هذا النوع من التسلية ، فلا يجب أن نؤرخه بدءا من عام ١٨٧٠ إنما يجب أن نرجعه الى عام ١٧٤٠ على الأقل . ومن الحقيقى أنى وجدت دليلا ضعيفا فى سبب ارجاع التاريخ الى هذا العام ، لكننى لست على درجة كبيرة من التأكد الى الآن من الانحطاط المستمر فى المستويات ، ويلوج لى بشكل أساسى أن مضاعفة الارسل واكتشاف وسائل قوية قد أكدت وزادت من وضوح بعض الأذواق التى ظلت على حالها لزمنا طويلا كما أكدت وزادت من وسائل اشباعها . وسأعود الى هذه النقطة عندما أقدم مزيدا من الملاحظة عن ممارستنا للانتقاء .

وتوجد نقطتان أساسيتان فى موضوع الانتقاء . الأولى هى أن المؤرخين المعاصرين للثقافة الشعبية قد اتجهوا الى التركيز على ما هو رديء والتفاسى عما هو جيد وذلك فى جزعهم لاثبات قضيتهم ، وهى قضية هامة حقا لو كانت الرداءة هى موضع التحدى . فإذا كانت توجد كتب كثيرة رديئة ، فقد وجد أيضا قدر هائل من الكتب الجيدة ، وأن هذه الكتب توزع أكثر من توزيعها فى أية فترة سابقة مثلها مثل الكتب الرديئة . وإذا كان عدد قراء الصحف الرديئة قد زاد ، فزاد أيضا عدد قراء الصحف والروايات الأفضل ، وزاد المستفيدون من المكتبات العامة والطلبة فى كل الأنواع الرسمية وغير الرسمية من تعليم اليافعين . وارتفع أيضا جمهور



الموسيقى الجادة والأوبرا والباليه ، وبلغ في بعض الحالات درجة هائلة . ورواد المتاحف والمعارض في ارتفاع مطرد بشكل عام . وإن نسبة لها دلالتها مما يرى في دور السينما ومما يسمع من الأجهزة اللاسلكية له قيمة وجددير بالاعتبار . ومن المؤكد أن النسب في كل حالة أقل مما نستطيع أن نرغب فيه ، إلا أنها لا يمكن التفاضل عنها وإهمالها .

والنقطة الثانية هي أنه من الهام تذكر أنه في الحكم على ثقافة ما لا يكفي التركيز على العادات التي تتفق مع عادات الراصد . وثمة اغراء بالنسبة للراصد المتعلم تعللها عاليا يدفعه الى زعم أن القراءة تلعب دورا ضخما في حياة معظم أفراد الشعب مثل الدور الذي تلعبه في حياته . لكنه إذا قارن نوعية القراءة التي يقرأها بالمادة المقروءة التي توزع توزيعا كبيرا ، فإنه لا يقارن المستويات الثقافية حقيقة . أنها يقارن بفلا ما أنتج لأناس تعتبر القراءة بالنسبة لهم نشاطا هاما بما أنتج لأناس تعد القراءة عندهم أقل شأنًا في أفضل الأحوال . وبالدرجة التي يحرز بها منا يقرأه على نسبة حيوية من أفكاره ومشاعره ، سوف يزعم ، مرة أخرى بكيفية خاطئة ، أن أفكار الغالبية ومشاعرها سوف تكون مشروطة على نحو مماثل له . غير أن غالبية الناس وفي جميع الأحوال ، لم تعط القراءة بعد هذه الأهمية في حياتهم ، ولا زالت أفكارهم وآراؤهم تتشكل الى حد كبير عن طريق نمط الحياة الأسرية والاجتماعية الذي يتسم بالانحسار والتركيب . ويتمثل هنا خطر الخداع بشكل واضح ، بالنسبة للشخص العالي التعليم ، إذا افترض أنه يستطيع الحكم على نوعية المعيشة العامة عن طريق الاستناد أساسا الى المنتجات المقروءة . وسوف يدفع بوجه خاص الى هذا الضلال إذا استبقى المفهوم الذي يعتبر غالبية الأناس الآخرين « جمهورا » يرصد باعتباره كتلة صماء ، وحتى لو استبقى هذا المفهوم في أكثر أشكاله ايجابية . ويمثل هنا الخطأ في نوعه خطأ المصلح الضيق الألق الذي يفترض أن عمال الزراعة والحرفيين في القرية كانوا غير مثقفين ، مجرد أنهم لا يعرفون القراءة ، وكثرة من ذوي الثقافة العالية قد استغرقتهم القراءة بالفعل ، كمادة مستقرة ، حتى أنهم يجزؤون عن ملاحظة أنه توجد ضروب أخرى من النشاط الماهر والواعي والإبداعي : لا تقتصر على الأشكال النابعة من أصل واحد مثل السرح والموسيقى والمعارض الفنية ، بل يوجد مجال كامل من المهارات العامة انطلاقا من زراعة الحدائق وصهر المعادن والتجارة الى الأمور السياسية الفعالة . ويمد احتقار وامتهان معظم هذه النشاطات إلمارة على حدود الراصد ، ولا يدل على امكانيات تلك النشاط ذاتها ، ويمكن الاحساس بالاحتقار والامتهان دائما فيمن نال حظا وافرا من التعليم . وإن التفاضل عن الانتشار الفائق

الجد لمعظم هذه المناشط . باعتبارها دليلا على نوعية الحياة في المجتمع المعاصر ، هو محصلة للانتقاء المتحيز من أجل الأسباب التي حددناها .

وتصبح هذه النقطة ذات أهمية خاصة حالما نتذكر أن الاتجاه العام للتطور الحديث قد كان عليه أن يجلب مستويات كثيرة من الثقافة في داخل السياق العام لمعرفة القراءة والكتابة أزيد مما حدث سابقا . وأن عددا من الأذواق التي يمكن أن تكون قد استحسننت من قبل في الفترة السابقة على معرفة القراءة والكتابة ، وهي بذلك غير مسجلة إلى حد كبير ، تغنى الآن وتنمى أيضا عن طريق الكلمة المطبوعة . وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى فيجد أن المقابل التاريخي للصحف الشعبية الحديثة ، في أداها لوظيفتها الإعلامية ، ليس هو صحف الأقلية التي ظهرت مبكرا بل هو مخبوع الإشاعات وأحاديث المسافرين التي امتلأت الغالبية في حينها بأنباء من نوع ما . ولا يعني هذا أن نتنازل عن التعليم الراقى الذي نلناه ، والذي يطرح في كل الأوقات مقيارا للمهام التعليمية الجديدة . ولكنه يعني أيضا أن النظر إلى الأمر بهذه الطريقة يمكننا من الحفاظ على إحساس منصف بالتناسب .

وتنحصر المشكلة التي تواجهنا في كيفية ملائمة خبرتنا الاجتماعية مع الثقافة التعليمية المتسعة . ومن البين أن أرقى مستويات التعليم تعتمد في المجتمع المعاصر على مستوى من التعلم والتدريب يفوق ما هو متاح في العادة . ومن أجل هذا السبب لا يزال مبكرا جدا استخلاص أن ثقافة الأغلبية منحلة في ذوقها بالضرورة . وتكمن خطورة مثل هذا الحكم في أنه يقدم فضيلة بديلة تتمثل في ضرورة الدفاع عن أحد المستويات في مواجهة الرعاع . ولا يعد هذا تصرفا سليما ، لأن الفعل السليم إنما يعني تأكيد أن التغيرات التكنيكية التي جعلت ثقافتنا أكثر اعتمادا على الأشكال التعليمية توافقت مع الزيادة المتناسقة في التدريب من أجل التعليم بمعناه الكامل . ومن الواضح أننا سمحنا للتغيرات التكنيكية أن تسبق كثيرا التغيرات التربوية وأسباب هذا التقاعس ، وهو أمر أحق وسخيف بدرجة كبيرة في حد ذاته ، تكمن في مزيج من المصلحة والقصور الذاتي ، وهو مزيج يضرب بجذوره عميقا في تنظيم المجتمع . وأن تفسير الأغلبية باعتبارها غوغاء قد عمل بشكل متناقض على تهدئة أو إضعاف الضمائر البالغة الفعالية في هذا الصدد . إن الحماقة يسيرة دائما ، ويمكن أن توجد قلة من الأشياء هي التي تفوق في حماقتها من يحصل على تدريب طويل فينقلب ضده أولئك الذين يشرعون في التدريب ويستهنئون بهم وهم لانزعاجهم وعدم إحساسهم بالطبائنة يرتكبون الأخطاء المحتملة .

وان نظرة كهذه ينبغي أن تنهى الموضوع اذا استطعنا أن نتأكد من أن مشكلتنا الوحيدة هي ضمان أن الرعاية التربوية تعادل ازدياد التعليم . ويمكن أن يتراكم أماننا قدر هائل من العمل ، إلا أن مشكلتنا ينبغي أن يكون واضحا على الأقل . ومع ذلك فمن الجلي أن مثل هذه الأسئلة لم تستقر في اطار مجال متخصص . وان محتوى التعليم في العادة هو محتوى علاقتنا الاجتماعية الحقيقية . ولن يتغير الا كجزء من تغير أكبر . فضلا عن أن مجال العمل الحقيقي للأساليب التكنيكية الجديدة كثير التعقيد بدرجة قصوى في الاطار الاجتماعي بسبب دلالاتها الاقتصادية . وجعلت التفسيرات التكنيكية من الضروري وجود زيادة كبيرة في مقدار رأس المال وتركزه ، ومازلنا على المنحى الصاعد لهذه الزيادة ، كما يتمثل بشكل واضح تماما في ادارة الصحف والتلفزيون . وقد أفضت هذه الحقائق في مجتمعنا الى تركيز شديد في انتاج عمل من هذا النوع كما أفضت الى متطلبات وامكانيات فائقة للسيطرة على توزيعه . وتستلزم خططنا الجديدة استثمارات كبيرة لا يقدر على تحمل عبئها غير جمهور كبير . وليس هذا الأمر يسير في حد ذاته ، فالجمهور موجود لكن كل شيء يعتمد على موقف أولئك الذين يتحكمون في هذه الخدمات الموجهة الى مثل هذا الجمهور . وعلى سبيل المثال تتبنى هيئة الاذاعة البريطانية ، عامة ، تفسيراً معقولا لمسئولياتها المعنية في هذا الوضع . وان لم يدعم هذا بكل تأكيد مما وجد في فترة الرعاية المنقرضة التي وجئت في العصور الوسطى . ومع ذلك تزداد وعياً باستمرار بأن هذا التفسير يجب أن يكون مزعجاً ، في ظل الضغوط التي تأتي من اتجاه مغاير . وقد سمح مقياس رأس المال المتسارع اليه بدخول نوع من الأشخاص لم يفكر إطلاقاً منذ مائة عام في استثمار أو انشاء مسرح . لقد أتاحت الفرصة لاستغلال المصاعب النابعة من ثقافة مؤقتة ، وكنا على درجة كافية من الحق لكي نسمح باستغلالها على نطاق واسع . والاغراء بالكسب من وراء الجهل وعدم الخبرة موجود في معظم المجتمعات . ووجود أجهزة هائلة في مجتمعنا للاقناع والايحاء جعلته عسيرا على المقاومة . والبايع المتجول ، سواء كان من النوع المتشرد الذي ارتبط بـ Huckleberry Finn (★) ، أو الفرد الأكثر استبقارا في مجتمعنا ،

---

(★) اسم البطل في روايات مارك توين « مغامرات هكليري فين » التي تعد ملحقا لرواية « توم سوير » . وتعرض الرواية للمغامرات التي يقوم بها البطل بعد هروبه من والده المتوحش ثم يقابل جيم الزنبي الذي يهرب أيضا من البيع . ويبدأ الاثنان في رحلة عبر النهر - يسر بهما العديد من الأحداث التي تجمع أو تفرق بينهما والرواية في عومها معالجة للملكية المبيد - المترجم .

يرى ضحاياه دائما رعاها جهلة ، وهذا هو التبرير الذى يتخذة لنفسه .  
بيده أنها مسألة تخص المجتمع اذا كان سيسمح لتأويل كهذا والمناشط  
المرتبة عليه ، لا ليحيا حياة متشرد هارب فحسب ، بل ان يدعم ذاته  
كما هو واقع الآن فى بعض مراكز القوة عن طريق تنظيم مادی مستقر  
وضخم .

ان طرائق السيطرة على تلك المناشط معروفة جيها ، ولا تنقصا  
سوى الارادة . وكل ما اهتم بتسبباته هو أن للباطع المتجول حلفاء من  
نوع مذهل . ونصيره هو من يرتضى تفسيره لنملائه البشر . ونصيره  
أيضا ذلك النوع القديم من الديمقراطية الذى استراح الى نبالة الانسان  
القطرية . وان أنواع الحماة التى أفضت الى هذا الحلف غير المقدس تكمل  
بعضها البعض . وغالبا ما يكون الديموقراطى القديم قوى التاكيد من  
نبالة الانسان الطبيعية لكى يهتم بالوسائل المتعلقة بضمائها العام .  
ويرقب التشكيك الحديث ما يحدث عندهما لا يتحقق الضمان مثل هذه  
الوسائل ، وينشد تفسيرها فى وضاعة الانسان الطبيعية . والاحباط فى  
كل حالة هو الاحباط النابع من الوعى بالتغير . وان الثقافة الريفية  
القديمة ، التى استجسنت على نطاق متسع « وأحيانا بشكل عاطفى »  
ارتكبت الى أجيال من الخبرة فى اطار استمرار شامل لظروف عامة . وان  
سرعة التغيرات وضخامتها التى حطمت هذا الاستقرار لم تتحقق بشكل  
كامل أبدا وحتى كوا تحقق ، فان السعى الى سيطرة عامة جديدة كان  
عرضة للتأخير . ويصبح واضحا الآن بكل الدلائل أن مجتمعا ما يستطيع ،  
اذا أراد ، أن يوجه أفرادها فى أى اتجاه تقريبا ، مع حدوث فشل مؤقت  
فقط . وسوف تفسر أنواع الفشل فى اطار الفضيلة أو اعتياد الشر  
وفقا للأحوال . لكن الأمر الهام ليس هو تطوينا جديدا ، وهذا ما تعتمد  
عليه أية حضارة وأية ثقافة ، إنما هو طبيعة العملية للمشكلة وأصلها .  
ولا تتلاءم مساهمات الديموقراطى القديم والتشكيك الحديث على السواء مع  
هذه المسألة الحاسمة ، وقد وثب البائع المتجول على عهده الملائمة والتشوش  
والاضطراب العام .

والصحيفة المحلية بنوع خاص تبرز ككامل حاسم عظيم الأهمية  
فالذين يقرؤونها أناس بسطاء نالوا قسرا قليلا من التعليم مثلهم مثل  
قراء أسوأ الورقات الصغرى ( الصحف ) . ومع ذلك لا تزال تشبه  
كثيرا فى طريقتها ومضمونها الصحافة القديمة التى تخص الأقلية القارئة  
وتشبهها حتى فى أنشطتها . ولم تستخدم الوسائل التى قيل أنها ضرورية  
لبلوغ التفكير العادى ، ومع ذلك فالصحيفة المشار إليها تقرأ وتفهم فى  
العادة . وهذه حالة توضح بسبب ظروف خاصة - المشكلة العامة ،

وتلقى الضوء عليها فالصحيفة المحلية لا يحكمها تفسير « الجماهير » ،  
لأنها تنتج لجماعة معروفة على أساس المصلحة المشتركة والمعرفة العامة .  
وايصالها يعتمد فعلا على جماعة معينة ، بما يتعارض بشكل حاد مع معظم  
الصحف القومية ، التي تنتج لسوق ما وتفسر في اطار معيار « الجماهير » .  
ولا تركز وسائل الصحف الشعبية على حقيقة أن الناس البسطاء يقرؤنها ،  
لأنه قد يكون من الصعوبة عندئذ أن تقرأ أو تفهم الصحف المحلية على  
الاطلاق . إنما تركز على واقع أن الصحف الشعبية وقراءها ينتظمان  
في أنواع معينة من العلاقة الاجتماعية والاقتصادية . وإذا أدركنا هذا  
فلن نركز انتباهنا ، على ما في طبيعة الانسان من خير أو شر ، بل  
على طبيعة العلاقات الاجتماعية المسيطرة . وفكرة الجماهير ، وتكتيك  
رصد بعض الجوانب في السلوك الجماهيري - أي انتقاء بعض المظاهر  
« لشعب » ما بدلا من مراعاة التوازن في جماعة حقيقية - هذان الأمران  
قد شكلا الايدولوجية الطبيعية لأولئك الذين نشدوا السيطرة على النظام  
الجديد وابتغوا الاستفادة منه . وإلى المدى الذي نرفض به هذا النوع من  
الاستغلال فسنبفض أيديولوجيته ، وننشد تعريفا جديدا للاتصال .



### الاتصال والجماعة

سوف تصبو أية هيئة حاكمة الى أن تزرع الأفكار « الصحيحة  
في عقول من تحكمهم ، فلا توجد حكومة في منفى ، وتتشكل عقول البشر  
عن طريق خبرتهم الشاملة ، والارسال البالغ المهارة للموضوعات التي  
لا تلصقها هذه الخبرة سوف يفشل في التوصيل . فلا يعد الاتصال  
ارسالا فحسب ، إنما هو أيضا استقبال واستجابة . وسوف يتمكن  
الارسال الماهر في مرحلة انتقالية للثقافة أن يؤثر في مظاهر النشاط  
والاعتقاد ، ويكون التأثير حاسما في بعض الأحيان . لكن المجموع الكلي  
للخبرة سوف يؤكد ذاته ويقيم عالمه وإن كان بشكل مضطرب . وقد  
أحرز الاتصال الجماهيري نجاحاته الواضحة في نظام اجتماعي واقتصادي  
تتفق معه مناهجه . لكنه فشل ، وسوف يستمر في فشله ، عندما يواجه  
ارساله ، لا حالة تشبك واضطراب ، بل خبرة مصاغة وهامة .

وعندما لاحظ هذا محترفو الاتصال الجماهيري اتجهوا الى تحسين  
ما يسمونه بعلمهم : أي اتجهوا الى شذرات من علم النفس التطبيقي  
واللفويات . ومن الأهمية العظمى أن تنبيه الى ما يفعلون ، واضعين في  
الاعتبار أن أية نظرية حقيقية للاتصال هي نظرية للجماعة . وستكون

الأساليب التكنيكية للاتصال الجماهيري غير مناسبة لنظرية أصيلة للاتصال بمعنى حكمنا على هذه الأساليب بأنها لا تتوقف على الجماعة بل تستند الى الافتقار الى الجماعة أو عدم اكتمالها . ومن العسير جدا التفكير بوضوح عن الاتصال ، لأن نمط تفكيرنا عن الجماعة يتحكم فينا في العادة ، ونتيجة لذلك نحن نميل الى أن تشغلنا على الأقل الوسائل التكنيكية المسيطرة ، ان لم تعمل على جذبنا اليها ، ويفسد الاتصال هو علم النفاذ الى عقل الجمهور والتأثير عليه . وليس سهلا التفكير عبر اتجاهات مختلفة .

انما من اليسير أن نتعرف على نظرية مسيطرة اذا اعتقدنا أنها سببت لأسباب أخرى . فمن السهل أن ترفض النظرية التي تزعم أنه ينبغي على أقلية ما أن تستفيد باستخاطم أغلبية ما في حروب للكسب . وتنبذ في العادة النظرية التي ترى أنه ينبغي على أقلية ما أن توبخ عن طريق استخاطم الجماهير المستعدة للأجور . وترفض في معظم الأحيان النظرية القائلة بأنه ينبغي على أقلية ما أن تحتفظ لنفسها بتراث المعرفة الانسانية وتكرها على الأغلبية . لكن ( نحن نقول ) بأنه لا يمكن أن يوجد أحد يساند مثل هذه النظريات أو قد توجد قلة قليلة سيئة من البشر هي التي تساندها . وبذلك نصبح جميعا ديمقراطيين الآن ، ولا يمكن أن تغدو مثل هذه المسائل موضع تفكير . والاتصال الجماهيري ، كامر حقيقي ، قد خدم ولا زال يخدم في بعض البقاع جميع النظريات التي نوهت بها . ونستند بشكل جوهري - نظرية الاتصال الجماهيري الشاملة الى أقلية تستغل أغلبية بطريقة ما . وبذلك لا نصبح جميعا ديمقراطيين الآن .

ومع ذلك فاللفظة « استغلال » هي لفظة مفروضة بطبيعة الحال . وماذا يعني الامر حيث تسعى أقلية الى تثقيف أغلبية ، من أجل الصالح النهائي لهذه الأغلبية ؟ ومثل هذه الأقليات كثيرة ، وهي تبسعى الى تثقيف الأغلبيات بغضائل الرأسمالية ، الشيوعية ، الثقافة ، منح الحمل . ومن المؤكد أن التوصيل الجماهيري ضروري وملح هنا ليقدم الى الجماهير المتحامل عليها والمستعبدة والمجاهلة والمتكاثرة أبناء الحياة الطيبة ، وطرق نيلها والمخاطر التي ينبغي تجنبها في طريق نيلها ؟ وإذا كان العمال يعملون على انكار أنفسهم وغيرهم بحكم الأعمال المحدودة التي يمارسونها ؛ وإذا كان الفلاحون يهلكون أنفسهم وغيرهم جوعا بالتمسك بطرق تجاوزها الزمن ؛ وإذا كان الرجال والنساء يربون في جهل ، في الوقت الذي تتزايد فيه المعرفة ، وإذا كانت الأسر تنجب أطفالا تفوق قدرتها على تفتيتها : فمن المؤكد أنه يجب أن يقال لهم هذا وبشكل عاجل ، لمصلحتهم الخاصة ؟

ومن الحقيقي أن الاعتراض لا ينصب على أن تقول أى شيء إلى أى شخص . إنما الأمر يتعلق بكيفية ابلاغهم ، وكيف يمكن للمرء أن يتوقع أن يقال له بذاته . ولا يتعلق هذا الأمر بالتأديب والتلطف لأن التأديب أفضل سياسة . إنما هو يختص في الحقيقة بكيفية إمكان أن يقال للمرء نفسه : باعتبار أن القول مظهر للحياة ، والتعلم أحد مكونات الخبرة . ولا يعد الفشل ذاته في كثير من فقرات الارسلال التي دونتها أمرا عارضا ، بل هو نتيجة فشل في فهم الايصال . ويرجع هذا الاحباط إلى انهماك متعجرف في الارسلال ، الذي يعتمد على زعم أن الاجابات قد وجدت ولا ينقصها سوى التطبيق . لكن الناس ( عليهم اللعنة ، ألا تقول ذلك ؟ ) لا تتعلم الا من الخبرة وأن هذا أمر وعر ويدعو إلى التريث في العادة . وغالبا ما تستطيع هيئة حاكمة ما وهي قلقة جزعة ، أن تفرض تطابقا ظاهرا عن طريق عدة أنواع من الضغط . ويمكن أن يكون هذا حيويا في بعض الأوقات بحكم الخبرة التالية ، وحقيقة كهذه هي أقوى إغراء بالنسبة للسياسة المسيطرة - فتلك الأحداث سوف تدعم وتبرهن مالا يمكن أن يتقبله الناس للوهلة الأولى . وربما كان هذا أعظم المسائل المعاصرة صعوبة في المجالات السياسية . بيده أن تلك النقطة تدعم وتبرهن فقط ما قد قيل آنفا في مجال الايصال ، وستكون هي التجربة التي تعلم . وفي مجتمع تنقصه تجربة الممارسة الديمقراطية ، فإن أقلية مصالحة غيورة ستكون مجبرة في أغلب الأوقات على اغتنام هذه الفرصة . ومع ذلك فالأخطار الكبرى قائمة حتى هنا ، وتمتد عملية التعليم بدرجة كبيرة على الحاجة الواعية إلى التعلم ، ومثل هذه الحاجة ليس من اليسير فرضها على أي شخص .

ومن الناحية الأخرى فمن الجلي أنه حتى في الجماعات الديمقراطية المعاصرة فإن الموقف من الاتصال الذي يتسم بالسيطرة لا يزال متفوقا . ويلوح أن كل قائد تقريبا يخاف خوفا أصيلا من الوثوق في اجراءات المناقشة والحسم عند الأغلبية . ومن الناحية العملية فإن هذا الاتجاه اخنزل في العادة إلى مجرد صيغة . وإن عدم الثقة المتأصلة تجاه الأغلبية ، التي اعتبرت جمهورا أو اعتبرت شعبا بتعبير أكثر تهديبا هي التي تتحمل مسئولية هذا الاتجاه بكل وضوح . وتظل النظرية الديمقراطية موجودة في حدودها النظرية ، ويثمر هذا الاتجاه الشكوى العملي اتجاهها شكيا نظريا يصبح متميزا بشكل خطير حتى في المجتمع الانجليزي . وهذه النتائج غير مقنعة من معظم وجهات النظر . وإذا لم يستطع الشعب أن ينال ديمقراطية رسمية ، فسوف يحصل على ديمقراطية غير رسمية في أي صورة من صورها الممكنة ، انطلاقا من الثورة المسلحة أو العصيان ،

من خلال الاضراب « غير الرسمي » أو تقليل وقت العمل ، الى اهدأ الاشكال وان تكن أكثرها ازعاجا مثل التبرم الصام والانسحاب من مجالات الاهتمام . وعندما نواجه بهذه المجموعة من الحقائق ، فمن الممكن دائما أن نلتجئ الى الجانب الآخر من تفسير « الجماهير » ، فنتعتبر هذه الأعراض « برهانا على » عدم صلاحية الجماهير - فهي سوف تحدث عصيانا وسوف تقوم باضراب ولن تهتم بشئ فتلك هي طبيعة ذلك الوحش المسمى غوغاء . واني أرى ، على العكس من ذلك ، أن هذه الأمارات المميزة لحضارتنا غير قابلة للتفسير بهذه الطريقة ، وانها بالحرى ، أعراض فشل أساسى فى الاتصال . ومن اليسير قول هذا ، والحلوص الى أن الاجابة تتمثل فى المشروعات التربوية أو فى الامداد بالمعلومات أو فى دافع اعلاني جديد . ولكن هذا يعنى الاستمرار فى اعتبار الاتصال ارسالا فقط ، تجديدنا للجهد الذى سيطر لزمان طويل ربما عن طريق وسائل جديدة . ومن المسير بدرجة كبيرة ادراك هذه النقطة عمليا ، عندما تكون جماعة ما متأكدة من أن قضيتها عادلة وملحة ، وأنه من أجل صالح الشعب يجب أن تسهل له مهمة التعرف على هذا بشكل سريع وملح .

ومع ذلك فان الأعراض المضطربة هي استجابة لتنظيم مسيطر على وجه التحديد . وكما يتضح فى إحدى الثورات ، فى معظم أنواع الشعب والتباعد ، وفى كثير من الاضطرابات فهي استجابة ايجابية : أى تأكيد نوع مختلف من الاجابة . وسوف تعتمده الاجابة التى تتخذ فى نهاية الأمر عندئذ على توازن القوى . لكنها غالبا ما تكون أقل تحديدا من هذا : فهي رد فعل غامض مشوش ضده العادة المسيطرة . وما أسمىته بالتبرم هو المثل البين لهذا . وهو الآن رد فعل سائل تماما تجاه الأنواع المسيطرة من الاتصال الجماهيرى . ومن البدهى أن الناس لا يمتثلون قى كل ما يقرأونه فى الصحف وغالبا ما يكون هذا صحيحا . لكن فى مقابل مساحة صغيرة من القراءة المميزة ، التى تكون دائما تقريبية ثمرة التدريب ، توجه مساحة من عدم الاعتقاد العام المشكوك فيه ، الذى يشبه عادة عامة تعمل على خلق الضعف ، بينما يمكن أن يخلق المناعة فى مناسبات معينة . وقد استنظم المحكومون دائما القصور الذاتى واللامبالاة كسلاح مأمون نسبيا ضده حاكمهم ؛ وهذا ما سوف ترتضيه بعض الهيئات الحاكمة باعتباره أمرا على الأقل . لكن توجد فى المجتمع الانجليزى - بسبب طريقة الانتاج - درجة كبيرة من الاهتمام العام الضرورى ، والجهد المتبادل للدرجة أن أى انسحاب واسع من مجالات الاهتمام ، أى اتجاه عام لعدم الاعتقاد ، من الممكن أن يكون شديد الخطورة



بكل تأكيد ، بيد أن الرد عليه لا يكمن في الحض والنصح ، إنما ينصرف بالأحرى الى ارتضاء ممارسة الديمقراطية ، التي يمكنها وحدها أن تدعم النظرية . وينصرف الى اطار الاتصال الى تبني موقف مغاير تجاه الارسال ، وهو موقف سيضمن أن مصادره سوف تنضاض بشكل أصيل ، وأن جميع منابعه سوف تصل الى القنوات العامة . ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا اذا أصبح الارسال دائما عطاء وتقديما وأن هذه الحقيقة هي التي يجب أن تحدد اتجاهه : فليس هو محاولة للسيطرة والتحكم إنما يسعى الى الانهصال وتحقيق الاستقبال والاستجابة . ويعتمد الاستقبال النشط ، والاستجابة الحية بدورها على تجربة الجماعة الفعالة ، وتعتمد خاصيتهما ، كما هو مؤكد ، على اعتراف بالمساواة العملية . وأنواع عدم المساواة المتمثلة الأنواع التي لا زالت تقسم جماعتنا تجعل الاتصال المؤثر صعبا أو مستحيلا ونحن في احتياج الى تجربة عامة بشكل أصيل ، ما علمنا في بعض اللحظات النادرة والخطيرة أثناء حدوث الأزمات . ويتضح الآن بما فيه الكفاية الثمن الذي ندفعه لهذا النقص بكل أنواع العملة المتداولة . كما أننا نحتاج الى ثقافة عامة ، لا من أجل التجريد ، بل لأننا لا نستطيع أن نصحيا بدونها .

لقد أومأت الى المساواة ، لكن مع بعض التردد ، لأن اللفظة تبعث الآن على الاضطراب في العادة . ويعد التأكيد النظري على المساواة في المجتمع الحديث ، استجابة معادية بشكل عام ، فهو هدف إيجابي أقل من كونه هجوميا على عدم المساواة ، التي تراكمت من الناحية العملية في تناسب دقيق مع أفكار أنصار المساواة . والمساواة الوحيدة الهامة ، أو التي يمكن تصورهما حقا ، هي المساواة في الوجود . وعدم المساواة في المظاهر المختلفة للإنسان حتمية ويرحب بها أيضا ، فهي أساس أية حياة ثرية ومتراصة . والمساواة الآتية هي التي تنكر المساواة الجوهرية في الوجود . ومثل هذه اللامساواة بأي شكل من أشكالها ترفض وتحط من قدر الكائنات الانسانية الأخرى وتقللها شخصيتها من الناحية العملية . ويرتفع في سهولة هيكل من القسوة والاستغلال وتعجز الطاقة الانسانية فوق مثل هذه الممارسة العملية . وتصبح الجماهير ، والاتجاه المسيطر ، ورفض الثقافة هي وصاياها المطبوعة في النظرية الانسانية .

ولا تعد الثقافة العامة ثقافة متساوية بأي مستوى . ومع ذلك فالمساواة في الوجود ضرورية دائما لها وإلا أصبح من غير الممكن تقويم التجربة العامة . ولا يمكن للثقافة العامة أن تضع أية تحديدات مطلقة على ظهور أي نشاط من نشاطاتها : فهذه هي حقيقة المطالبة بتكافؤ الفرص . وتقوم المطالبة بمثل هذه الفرص على الرغبة في عدم المساواة ، لكن هذا

يمكن أن يعنى عدة أشياء • فلا تنسجم اللامساواة المطلوبة التى سوف تنكر عمليا المساواة الجوهرية فى الوجود مع ثقافة عامة • ويجب أن نتحدد باستمرار مثل هذه الأنواع من اللامساواة ، من واقع الخبرة العامة التى لا يمكن أن تقدمها وتمنعها • لكن توجد أنواع عديدة من اللامساواة التى لا تضر هذه المساواة الجوهرية ، وبعضها ضرورى ويحتاج الى التشجيع • ومع تقديم الأمثلة ، تأخذ هذه النقطة شكلا عمليا • إن اللامساواة فى غير الملكية الشخصية - أى علم المساواة فى ملكية وسائل المعيشة والانتاج - قد تصبح غير محتملة لأنها يمكن أن تنكر عمليا العمليات الأساسية للمساواة فى الوجود • بيد أن اللامساواة فى ملكة معينة ، أو التطورات غير المتساوية فى المعرفة والمهارة والجدد ، لا يمكن أن تنكر المساواة الجوهرية : فمالم الطبيعة سوف يسره أن يتعلم من عالم أفضل منه ، ولأنه عالم طبيعة متفوق فلن يعتقد بأنه أفضل من ملحن جيد أو لاعب شطرنج حاذق ، أو نجار بارع أو علماء ماهر • ولن يظن نفسه ، فى ظل ثقافة عامة ، أنه كائن أفضل من طفل أو سيده شمساء أو شخص أعرج ، ممن قد ينقصهم معيار الخصلة النافعة ( وهو معيار غير كاف فى حد ذاته ) • وبعد الاحترام لذات الإنسان ولعمله ، وهو ضرورى للاستمرار أبدا ، مسألة مختلفة عن زعم علم المساواة فى الوجود ، التى يمكن أن تدفع المرء الى أن ينكر أو يتحكم فى وجود غيره • وأنواع اللامساواة التى لا يمكن احتمالها هى تلك التى تقضى الى مثل هذا الإنكار أو التحكم •

ويؤيد الاعتراض من جديد بأن بعض التفاضل أفضل من غيرها • ويمكن أن يكون التشبث بالمساواة إنكارا لقيمتها من الناحية العملية • ولقد تأملت مجرى هذا الاعتراض ببعض العناية لأهميته فى الحقيقة • ألا يتحكم المعلم فى الطفل ويفرض سيطرته عليه لكى يتمكن من تعليمه ؟ وسيكون بعض الحقائق التى يعلمها صحيحا وسيكون بعضها الآخر خاطئا ؛ ويجب أن يتمسك المعلم بالتمييز بينهما ، سواء أكان تحكمه وفرض سيطرته سليما أم غير سليم • وأنا أوافق على ذلك ، إلا أن معظم التعليم الجيد بالفعل هو نقل ( إرسال ) المهارات التمايزة الى جانب تقرير النتائج والأحكام التى تم تقبلها والتي يجب أن تستخدم مؤقتا • ويكون هذا العطاء والتقدير للأقوال التى تحتاج الى اثبات ولوسائل الحسم والاقرار ، هو العمل المناسب للإيصال للعالم • ولن يتعلم الطفل المهارات إلا اذا مارسها ، ولن يكون المعلم ماهرا إلا اذا كان مدركا للعملية فى الوقت الذى يعطى فيه ثمرة ما لديه • ولا يعد أقصى تأكيد على تمايز القيم ، فى كل الأشياء التى يصنعها ويفعلها الإنسان

تأكيدا على اللامساواة في الوجود . انما هو بالأحرى عملية تعلم عامة لن يضطلع بها أبدا في الحقيقة الا اذا تمت الموافقة الأولية على المساواة في الوجود ، التي يمكنها وحدها أن تزيل عملية كهذه من المجال المتحكم . ولا يتمكن أى شخص من أن يرفع المستوى الثقافي لشخص آخر . ومعظم ما يستطيع أن يفعله هو نقل المهارات ، التي هي ملكية انسانية عامة وليست ملكية شخصية ، ويفتح المجال واسعا في الوقت ذاته أمام كل ما حدث وتم صنعه . وأنت لا تستطيع بالأمر أن توقف طفلا يقرأ قصة فكاهية مفزعة لم انسانا يقرأ صحيفة صفراء ( ما لم تحاول أن تستخدم القوة الجسدية ) أو حتى عن طريق تقديم الحجة والقول بأنها سيئة غير صالحة للقراءة . فيجب عليك أن تعطيه فقط الفرصة لتعلم ما يتم تعلمه عن القراءة في شكل عام وعادى ، وسترى أنه اقتراب من كل ما يمكن ان تنتجه القراءة ، وسينكون الاختيار في نهاية الأمر وبشكل صائب هو اختيار خاص به على أية حال . واهتمام الانسان بالقيم — أو المعايير — يعبر عن نفسه بشكل مناسب في الجهد الذى يبذل في اتجاه الاشتراك في التجربة التي يمكن ان ترتكن اليها هذه المعايير . فضلا عن أنه اذا كان اهتمامه بالقيم تعلقى نطاق العقيدة فسوف يبيع لنفسه تعلم القيم الأخرى ، في شكل تجربة عامة جديدة . ويعد رفض أى اتجاه منها تمييزا نزقا . وإذا كان المرء لا يستطيع الايمان بالبشر وبمجهوداتهم المشتركة ، فربما لا يتمكن من الايمان بنفسه الا في الصورة الكاريكاتورية .



### الثقافة واية طريقة للحياة ؟

نحن نعيش في مجتمع انتقال ، وكثيرا جدا ما ارتبطت فكرة الثقافة بقوة أو أخرى من القوى التي تحتويها فترة الانتقال . والثقافة هي من انتاج الطبقات القديمة التي تمتعت بوقت فراغ وتسعى الآن الى الدفاع عنها ضد القوى الجديدة والمهجرة . كما أنها ميراث الطبقة الجديدة الصاعدة ، التي تحتوي على انسانية المستقبل ، وتنشد هذه الطبقة الآن أن تحررها من القيود التي كبلتها . ونحن نقول مثل هذه الأشياء ثم نحدق في بعضنا البعض . ويلوح أن الأمر الوحيد الممود هو أن جميع الأطراف المتصارعة واعية بما فيه الكفاية بالثقافة بحيث تريد أن تربطها بها . لكن لا يعد أحدها فيصلا وحكما في هذا ، فنحن جميعا نشترك في اللعنة ونطلب في اتجاه أو آخر .

وأرغب فى أن أقول شيئا عن فكرة « ثقافة الطبقة العاملة » ، لأنه يلوح لى أن هذه قضية أساسية فى عصرنا ، وهى إحدى القضايا التى توفر فيها قدر هائل من سوء الفهم . ولقد أوضحت أننا لا نستطيع أن نصف بعذر وبشكل مفيد جماع المادة التى أنتجتها وسائل الاتصال الجديدة باعتبارها « ثقافة الطبقة العاملة » ، لأنها لم تنتج لهذه الطبقة وحدها ، ولم تنتجها هذه الطبقة بأى قدر هام . ويجب أن نضيف الى هذا التعريف السلبى تعريفا آخر هو أن ثقافة الطبقة العاملة فى مجتمعنا لا ينبغي أن تفهم على أنها الكمية المحدودة من الكتابة والفن « البروليتاريين » الموجودين . ولقد كان ظهور مثل هذا العمل مفيدا ، لا فى أشكاله المعتمدة بذاتها الى حد كبير فحسب ، بل كان مفيدا أيضا فى هذه المواد مثل القصص الشعرية Ballads (★) فى الفترة التى اعقبت الصناعة ، وكانت جذيرة بأن تجمع . ونحن فى حاجة الى أن نعى هذا العمل ، الا أنه يعتبر عنصرا منشقا ذا قيمة أكثر من كونه ثقافة . وإذا لم تكن الثقافة التقليدية الشعبية فى إنجلترا قد فنت فأنها أضعفت وتفتت على الأقل بفعل ما أحدثته الثورة الصناعية من اختلال وارتباكات . وما ترك بما أضيفت اليه من تجديدات فى الظروف الحديثة ، قليل فى كميته ومحدود فى مداه . وهو يستدعى الاحترام الا أنه ليس بأى معنى ثقافة بديلة .

ونقطة البديل هذه عسيرة بدرجة قصوى فى اطار النظرية . وإذا كان الجزء الأعظم من ثقافتنا ، بمعنى العمل الفكرى والخيالى ، يمكن تسميته بثقافة بورجوازية ، كما يطلق عليه الماركسيون ، فمن البدهى أن نبحث عن ثقافة بديلة ونسميها بروليتارية . ومع ذلك فمن المشكوك فيه كثيرا عما إذا كان تعبير « ثقافة بورجوازية » تعبيراً مفيداً . ويتجاوز جماع العمل الفكرى والتخيل الذى يتقبله كل جيل على أنه ثقافته التقليدية يتجاوز دائما وبالضرورة كونت انتاجا يقتصر على طبقة واحدة . ولا يرجع ذلك فقط الى أن قدرا هائلا منه تبقى من الفترات المبكرة جدا أكثر من بقائه من المجتمع السابق مباشرة ، ولذلك ، مثلا ، لا يمكن أن يعتبر الأدب والفلسفة وغيرهما من الأعمال التى بقيت قبل عام ١٦٠٠ « بورجوازية » . انما من الممكن أيضا بكل جلاء حتى فى اطار مجتمع تسيطر فيه طبقة معينة أن يساهم أفراد الطبقات الأخرى فى الرصيدة العام ، وأن يكون مثل هذه المساهمات غير متأثرة بأفكار الطبقة المسيطرة وقيمها أو تتعارض مع هذه الأفكار والقيم . وقد يبدو أن مجال الثقافة يتناسب عادة مع مجال لغة ما أكثر مما يتناسب مع مجال طبقة ما . ومن

(★) نظم قصصي غنائي فولكلورى يماثل الجوال عندنا - المراجع .

الحقيقى أن طبقة مسيطرة تستطيع أن تتحكم بدرجة هائلة فى نقل الموروث العام كله كما تستطيع أن تتحكم فى توزيعه ، ويحتاج مثل هذا التحكم ، إنما يوجد ، الى أن يسجل باعتباره حقيقة تخص تلك الطبقة ، ومن الحقيقى أيضا أن التراث يعتمد على الانتخاب دائما وسوف يوجد دوما اتجاه يربط عملية الانتخاب هذه بمصالح الطبقة المسيطرة ويتحكم فيها أيضا . ونهى هذه العوامل احتمال أن تحدث تغييرات كيفية فى الثقافة التقليدية عندما يوجد تحول فى السلطة الطبقية ، حتى قبل أن تقدم الطبقة الصاعدة حديثا مساهماتها . وتحتاج النقاط التى من هذا النوع الى أن تبرز ويركز عليها ، الا أن الأبرار المعين الذى يعتبر ثقافتنا القائمة ثقافة بورجوازية هو مضلل فى عديد من الطرق . فيمكن مثلا أن يضل بخطوره أولئك الذين يمكن أن يعتبروا أنفسهم الآن منتسبين الى الطبقة السائدة . فاذا تشجعوا ، حتى عن طريق خصومهم ، على اعتبار أن الثقافة القائمة ( بالمعنى الضيق ) هى ثمرة لجهلهم وارثا خاصا بهم ، فانهم سيخدعون أنفسهم ويخدعون غيرهم . لأنهم سوف تواتيهم الشجاعة على تصور أنه اذا زالت وضعيتهم الطبقية فسوف تزول الثقافة أيضا ، وتعتمد هذه المستويات على قصر ثقافة ما على الطبقة التى تستطيع وحدها أن تفهمها طالما أنها هى التى انتجتها . ومن الناحية الأخرى فان أولئك الذين يظنون أنفسهم أنهم المثلون لطبقة صاعدة جديدة اذا ارتضوا فرضية « الثقافة البورجوازية » فاما أنهم يغرون باهمال الموروث الانسانى العام او اذا كان لديهم قدر أكبر من الفهم والذكاء فسوف تنتابهم الحيرة والارتباك فى كيفية الاضطلاع بهذه الثقافة البورجوازية وما مقدار الاستعانة بها . وتمت هذه التصنيفات فجأة وآلية فى أى الموقفين . فالبشر الذين يشتركون فى لغة عامة يشتركون فى الموروث الأدبى والفكرى الذى يعاد تقويمه بالضرورة وباستمرار مع كل انعطاف فى التجربة . ان اصطلاح « ثقافة الطبقة العاملة » المتعلة فى تعارض مع هذا التراث العام هو مجرد فعل أحق . ومن البين أن المجتمع الذى أصبحت فيه الطبقة العاملة سائدة من المفضل له أن ينتج تقويمات جديدة ومساهمات جديدة . لكن العملية ستكون مركبة الى أقصى حد ، بسبب تركيب الموروث ، ولا يمكن الفوز بأى شيء الآن بالخط من شأن هذا التركيب ووضععه فى صورة رسم بيانى فج .

ولا يمكن أن يكون التباين بين ثقافة الأقلية والثقافة الشعبية تباينا مطلقا . ولا يتعلق حتى بوجود المستويات ، لأن تعبيرا كهذا يتضمن مراحل متميزة وغير متواصلة ، وهذه هى المشكلة دائما على أية حال . وربما يجد المرء فى المجتمع الروسى فى القرن التاسع عشر ، أوضح مثال

على قيام ثقافة غير متواصلة في حدود التاريخ الحديث ، وينبغي التنويه بأن هذا تميز بدرجة من الرفض جوهري حتى للغة العامة من جانب الأقلية الحاكمة . لكن لم توجد في المجتمع الانجليزي على الاطلاق هذه الدرجة من الانفصال ، منذ أن انبثقت اللغة الانجليزية كلفة عامة . انما وجد عدم استواء متميز في التوزيع ، وصل في بعض الأحيان الى استبعاد حقيقي للأغلبية ، كما وجد قدر من عدم الاستواء في المساهمات التي قدمت ، على الرغم من أن هذا لم يقترب في أى فترة من المدعى الذي يجعل المساهمة قاصرة على أفراد طبقة واحدة بعينها . فضلا عن أنه منذ القرن التاسع عشر كان من الصعب على أى راصد أن يشعر بأن العناية الممنوحة للعمل الفكرى والتخيلى يمكن أن توكل فى طمانينة الى أية طبقة اقتصادية أو اجتماعية قائمة أو أن هذه العناية يمكن أن ترتبط بها . وتطورت فكرة الثقافة ذاتها فى ارتباط بهذا الوضع ، كما سبق أن رأينا .

وأصعب مهمة تواجهنا ، فى أية فترة يوجد فيها انتقال للسلطة الاجتماعية ، هى العملية المقعدة لاعادة تقويم التقليد الموروث . وتمدنا اللغة العامة بمثال رائع ، لأنها فى حد ذاتها جد حاسمة بالنسبة لهذا الموضوع . ومن الأهمية الحيوية بكل وضوح لثقافة ما أنه ينبغي ألا تنحط لفتها العامة وتضعف قوتها وثروتها ومرونتها ، فضلا عن أنه ينبغي أن تكون ملائمة وكافية للتعبير عن التجربة الجديدة ولتوضيح عملية التغيير . لكن لغة مثل اللغة الانجليزية ما زالت تتطور ، ويمكن أن يصيبها بأعظم ضرر فرض التصنيفات الطبقيه الفجة . ومن البين أنه منذ تطور التعريف الجديد للغة الانجليزية ( المعتمدة ) فى القرن التاسع عشر ، استحدثت استعمالات معينة للغة العامة وأسئ استعمالها من أجل أغراض التمايز الطبقي . ومع ذلك فإن اللهجة التى عادة ما تعادلت مع اللغة الانجليزية المعتمدة لم تتفوق بالضرورة على اللهجات الأخرى . وخطيت بعض التوضيحات المتعلقة بقواعد اللغة بأهمية عامة ، لكنها لم تحظ حتى جميعها بهذه الأهمية . ومن الناحية الأخرى فإن بعض الأصوات المنتقلة تمتعت بسلطة أساسية لم تستدها من أى قانون معروف فى اللغة ، انما استعملت ببساطة من تعود بعض الأشخاص على احداثها وهم أشخاص يحظون ، لأسباب أخرى ، بنفوذ اقتصادى واجتماعى . ويعد تحول هذا النوع من الانتقاء المقصود الى معيار للغة الانجليزية « الجيدة » أو الصحيحة ، أو « النقية » مجرد حيلة وخدعة . وقد دعمت وسائل الاتصال الحديثة نمو هذا الاتساق ، الا أن الانتقاء والتوضيح الضرورىين قد سارا عموما على أسس لا تتناسب تماما مع

(I Don't Want None) • ولا يزال يعتقد مثلا أن النفي المزدوج.

هو لغة انجليزية غير صحيحة ، على الرغم من أن ملايين الأشخاص  
بالمتحدثين باللغة الانجليزية يستخدمونه بانتظام : والحق أن ذلك  
الاستخدام لا يعد سوء فهم للقاعدة ، التي ينبغي أن يعتقد أنهم على درجة  
بالغة من الجهل لا تسمح لهم باستيعابها ، بل يعتبر استمرارا لعادة  
كانت متواصلة في اللغة قبل عهد تشوسر • ويعد الآن استخدام حرف  
A الممتد في ألفاظ مثل «Class» دلالة على « الشخص المتعلم » ،  
على الرغم من أن ذلك كان عادة رفيعة في الأساس حتى القرن الثامن عشر،  
ولهذا كانت محقرة • أو أن استخدام تعبير «Attit» الذي غالبا ما كان  
أداة على حسن التربية في القرن الثامن عشر ، من المفترض أنه يدل  
الآن على الابتذال : وفي كلتا الحالتين فإن التقويم هو الفرصة الوحيدة  
المتاحة لنا • وإن الاختيال الفائق الحد في نطق الحروف من الحلق  
(التفخيم) والأصوات المتحركة واختيار هذا المرادف أو ذاك (Couch, Sofa)  
الذي كان أحد العناصر المانوفة في فكاهة الطبقة الوسطى لزم طويل ،  
لا يتعلق باللغة الانجليزية الجيدة في نهاية المطاف ، إنما هو يختص  
بحدود هذه الطبقة • ( وهذا ما توضحه بجله المجادلة الحديثة الخاصة  
بما يسمى عادة التحدث بـ U أم بغير U (كـ\*) ) ، ولا يعد هذا  
مظهرا للاختلافات الاجتماعية الهامة إنما هو مظهر يتعلق بالصعوبة التي  
امتدت طويلا في تحديد الفواصل بين القطاعات العليا والدنيا من الطبقة  
الوسطى ) • وبينما نجد أن هذا الأمر حقيقي ، فمع ذلك تعقدت المسألة  
بحقيقة أنه في مجتمع ما حيث تسود طبقة معينة ومن ثم يسود استعمال  
معين للغة العامة فإن قنرا كبيرا من الأدب الذي يستوعب وعاء التجربة  
العامة الحيوية سوف يجتذبه نمط اللغة السائدة • وفي ذات الوقت  
فإن أدبا قوميا سوف يتضمن العناصر المكونة للغة والثقافة بأسرها ، أثناء  
تضمنه هذه العلاقة المشار إليها ، ولم يتوقف الأدب الانجليزي على الإطلاق  
عن احتوائه لهذين العاملين • وإذا كان يجب علينا أن نفهم العملية الخاصة  
بثرات انتخابي ، فلن نفكر في مجالات للثقافة وحدها ونقتصر عليها بل  
منفكر في درجات الارتباط والتفاعل المتغيرين ، التي تعجز عن تفسيرها  
نظرية فجة سواء عن الطبقة أو المستويات •

ولا يمكن أن تختزل ثقافة ما الى منتجاتها على الأطسلاق بينما هي  
لا تزال حية • ومع ذلك فالاغراء الذي يدفعنا الى الالتفات الى الدليل

(\*) يطلق حرف U في بعض المقاطعات الانجليزية وعند بعض الفئات الشعبية بصعوبة  
شديدة بحيث يكون قريبا في نطقه من حرف O • - للترجم

الخارجى فقط هو اغراء قوى دائما . فيقال مثلا أن الطبقة العاملة فى طريقها لأن تصبح « بورجوازية » لأنها ترتدى ثيابا مثل التى ترتديها الطبقة الوسطى وتظن فى منازل شبه مستقلة عن بعضها ، وتحوز سيارات وغسالات وأجهزة تليفزيون . لكنه لا يعتبر من البورجوازية فى شيء أن تمتلك وسائل المنفعة أو تستمتع بمستوى مادى مرتفع من المعيشة . ولن تصبح الطبقة العاملة بورجوازية بامتلاك المنتجات الجديدة بأكثر مما يكف البورجوازي عن أن يكون بورجوازيا حالما تتغير نوعية الأشياء التى يمتلكها . وأولئك الذين يتأسفون على تطور كهذا فى صفوف الطبقة العاملة إنما هم ضحايا التعصب . ولا يعتبر الإعجاب « بالفقر البسيط » أمرا جديدا ، لكنه نادرا ما وجد بين الفقراء أنفسهم الا باعتباره نوعا من التبرير القاطط . وهذا الإعجاب اثمرته اما حالة من الشعب والاكثاظ . أو نبع من تقدير بأن المزايا المادية تشتري بتكاليف انسانية باهظة جدا . ويجب أن يترك الأساس الأول لأولئك الذين بلغوا مرحلة الشعب ، والاكثاظ ، ويستطيع الأساس الثانى ، وهو أكثر أهمية ، أن يمسك صورة زائفة . واذا كانت المزايا بورجوازية لأنها تعتمد على الاستغلال الاقتصادى ، فإنها لا تستمر بورجوازية اذا أمكن ضمانها بدون مثل هذا الاستغلال أو بالتقليل منه . ولا يمد الحقن الذى يتولد عند العامل على الشخص المنتمى للطبقة الوسطى رغبة منه فى أن يصبح ذلك الشخص ، بل يمد رغبة منه لكى ينال نفس النوع من الممتلكات . ونود جميعا أن نصبح فى مستوى معين ، واستطيع أن أدرك أنه من الصعوبة بشكل حقيقى أن تفترض الطبقة الوسطى الانجليزية أن الطبقة العاملة غير تواقه لأن تصبح مثلها تماما . وأخشى ألا يكون هذا معلوما . ولا تريد الغالبية العظمى من الشعب الانجليزى العامل الا المستوى المادى الذى تتمتع به الطبقة الوسطى ، وهى تريد أن تستمر على حالها فيما عدا ذلك . وينبغى ألا نتعجل كثيرا ونسمى هذا مادية مبتذلة . فمن المعقول تماما أن تريد وسائل الحياة بمثل هذه الوفرة الممكنة . فهذه هى المادية الخاصة بالاحتياجات المعيشية المادية التى تشغلنا جميعا بشكل سليم تماما . والشعب العامل الذى شعر بحرمانه الطويل من مثل هذه الوسائل بأى قدر كافى يسعى الى أن يحصل عليها ويحتفظ بها ان أمكنه . ويمكن أن يستلزم الأمر دليلا أكثر من هذا التبيان أن الشعب العامل فى طريقه لأن يصبح من أنصار المادية المبتذلة أو سيقبوا بورجوازيا .

وربما يكون السؤال عندئذ عما اذا كان « للبورجوازية » فضلا من معنى ؟ وهل ثمة موضع حقا لمواصلة التفكير فى المصطلحات الطبقيّة على



الاطلاق ؟ ألم تنتج الصناعية - بقوتها الدافعة - ثقافة ، أفضل ما توصف به أنها ثقافة لا طبقية ؟ وتستدعى مثل هذه الأسئلة اليوم قدرا هاما له دلالاته من الموافقة ، لكن عندما تتم الاستماعة مرة أخرى بفجاجة بعض أنواع التفسير الطبقي ، فإن ذلك يعتمد بشكل جوهري على موقف خارجي تجاه الثقافة والطبقة على السواء . وإذا فكرنا في الثقافة في حدود أنها وعاء للعمل الفكري والتخيلي ، كما هو هام أن نفعل ، فنستطيع أن ندرك أن توزيع هذه الثقافة يصبح أكثر استواء مع اتساع التعليم ، وفي نفس الوقت فإن عملا جديدا يوجه إلى جمهور أكبر من جمهور الطبقة الواحدة . ومع ذلك لا تعد الثقافة وعاء للعمل الفكري والتخيل فحسب ، إنما تعد أيضا وبشكل جوهري طريقة شاملة للحياة ويصبح أساس التمايز بين الثقافة البورجوازية والثقافة العمالية ثانويا فقط في مجال العمل الفكري والتخيلي ، وتعد التمايز حتى هنا ، كما رأينا ، عن طريق العناصر المشتركة المرتكزة على لغة مشتركة . ويجب البحث عن التمايز الأولى في طريقة الحياة الشاملة ، ويجب علينا هنا ثانية ألا تقتصر على ذلك الدليل مثل المسكن والملبس وانماط وقت الفراغ ، إذ يتجه الانتزاع الصناعي نحو خلق التشابه والتطابق في مثل هذه الأمور ، إلا أن التمايز الحيوي يكمن في مستوى مغاير . ولم تكن اللغة ولا اللبس ، ولا وقت الفراغ هي العناصر المميزة الحاسمة في الحياة الانجليزية منذ الثورة الصناعية - لأن هذه الأمور سوف تتجه حقا نحو التطابق . ويصبح التمايز الحاسم هو بين الأفكار البديلة لطبيعة العلاقة الاجتماعية .

وتعبر « البورجوازية » هو تعبير ذو مغزى لأنه يميز ذلك الطابع من العلاقة الاجتماعية الذي نسميه عادة بالفردية : أي الفكرة التي تعتبر المجتمع منطقة محايدة يكون كل فرد فيه حرا في متابعة تطوره الخاص به وسعيه من أجل وضع أفضل كحق طبيعي له . وتميز مجرى التاريخ الحديث بارتداد كبير ، اتسم بالصراع والاقتتال ، عن هذه الفكرة في أنقى صورها . ويمكن أن يبدو أن آخر حمايتها قد فقدوا تقريبا الأرض التي يقفون عليها كلية في نظر المدافعين الأوائل . ومع ذلك لا يزال التفسير سائدا : فيعتقد أن ممارسة السلطة الاجتماعية ضرورية فقط بقدر حمايتها للأفراد ليواصلوا مسعاهم من أجل هذا الحق الأساسي . وتمثل الصورة الكلاسيكية لهذا الارتداد في أن الفرد ليس له الحق في أن يؤدي غيره ، ببعض الوسائل المحددة . لكن هذا الأذى قد فسر أساسا وبشكل مميز في ارتباط بالمسعى الفردي - فلا حق للفرد في أن يمنع الغير من فعل هذا الشيء .

والتمديد البورجوازي الذي أصلح من هذا الشكل للمجتمع هو فكرة الخدمات ، التي ساعدوا إليها . لكن كلا من هذه الفكرة والفكرة الفردية من الممكن أن يتباينا تبائنا حادا مع الفكرة التي نقرنها بحق بالطبقة العاملة : وهي فكرة ، سواء سميت شيوعية أو اشتراكية أو تعاونية ، لا تعتبر المجتمع محايدا أو حاميا ، إنما تعتبره الوسيلة الإيجابية لجميع أنواع التطور ، التي تشمل التطور الفردي . ولم يفسر التطور والوضع الأفضل تفسيراً فردياً بل تفسيراً عاماً . وسيكون توفير وسائل المعيشة جماعيا وتبادليا في الإنتاج والتوزيع على السواء . ولن ينشد التحسين والإصلاح في امكانية التخلص من الطبقة التي ينتمي إليها المرء ، أو في إيجاد عمل ، إنما ينشد في التقدم الذي يشمل الجميع وهو تقدم عام ومتحكم فيه . وتعتبر النخبة الانسانية عامة ومشتركة من جميع مناحيها . وتعد حرية الاقتراب منها حقا كونته انسانية المرء ، ومع ذلك فمثل هذا الاقتراب مهما كان نوعه ، عام ومشترك والا أصبح عدما . وما سوف يتحرك وينتقل ليس هو الفرد بل المجتمع بأسره .

وقد طمس عاملان هذا التمايز بين هاتين الصورتين للمجتمع وهما : فكرة الخدمات ، وهي المنجز العظيم للطبقة الوسطى الفيكتورية والتي تمحقها وورثها خلفاؤها ، وتعقيد فكرة الطبقة العاملة وهو تعقيد نبع من حقيقة أن وضع إنجلترا كقوة امبريالية قد اتجه الى أن يقصر الاحساس بالجامعة على الاتجاهات القومية ( وهي اتجاهات امبريالية في سياقها ) . فضلا عن أن هاتين الصورتين لوثما سوء فهم لطبيعة الطبقة . وتعد الأفكار المتنازعة والأفعال التي نبعت منها خاصية لتلك الجماعة من الناس ، التي تشابهت في ظروفها وأصبحت واعية بمركزها وبموقفها تجاه هذا المركز . والشعور الطبقي هو اتجاه ، قبلما يكسبون ملكية متماثلة عند جميع الأفراد الذين ينبغي أن ينتموا موضوعيا الى تلك الطبقة . وعندما نتحدث عن فكرة الطبقة العاملة مثلا لا نعني أن الشعب العامل بأسره يمتلكها أو حتى يرتضيها . إنما نعني بالحرى أن هذه هي الفكرة الجوهرية التي تجسدت في التنظيمات والمؤسسات التي خلقتها تلك الطبقة : أي باعتبار حركة الطبقة العاملة اتجاها ، بدلا من اعتبار الشعب العامل بأجمعه أفرادا . فمن الحق أن يفسر الأفسراد طبقا لحدود طبقية صلبة ، لأن الطبقة اتجاه جماعي وليست فرديا . وفي ذات الوقت نستطيع أن نتحدث بشكل ملائم عن تفسير الأفكار والنظم الاجتماعية بمصطلحات طبقية . ويعتمد ذلك في أي وقت على نوع الحقيقة التي نحن بصدها . وأن ترفض أحد الأفراد بسبب طبقته ، أو أن تحكم على علاقة ما يرتبط بها في اطار المصطلحات الطبقية وحدها ، إنما يعني

أن تختزل الإنسانية الى تجريد . لكن أن تزعم أيضا أنه لا توجد اتجاهات جماعية إنما هو نكران للحقائق البينة .

ونستطيع الآن أن نرى ما تعنيه بشكل مناسب « ثقافة الطبقة العاملة » . أنها لا تعتبر فنا بوليتاريا ، أو دورا للاجتماعات أو استخداما معينا للفن ، إنما هي ، بوجه أصح ، الفكرة الجماعية الأساسية ثم هي المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وعادات التفكير والمقاصد التي تنبع من هذه الفكرة . والثقافة البورجوازية على نحو مماثل هي الفكرة الفردية الأساسية ، ثم هي المؤسسات الاجتماعية والأخلاق وعادات الفكر والمقاصد التي تنبع من تلك الفكرة . ويوجد في ثقافتنا ككل تفاعل بين هاتين الطريقتين في الحياة كما يوجد مجال يمكن أن يعتبر يحق مشتركا بينهما أو مؤكدا لهما . ولم تثر الطبقة العاملة ثقافة بالمعنى الضيق منذ الثورة الصناعية ، بسبب وضعيتها الخاصة . وتتمثل الثقافة التي اثمرتها ، ومن الهام التعرف عليها . في المؤسسات الديمقراطية الجماعية ، سواء النقابات أو الحركة التشاركية أو الحزب السياسي . والثقافة العمالية ، عبر المرحلة التي مرت بها ، هي ثقافة اجتماعية أساسا ( بمعنى أنها خلقت مؤسسات ) بدلا من أن تكون ثقافة فردية ( وبوجه خاص كما تتمثل في العمل الفكري أو التخيلي ) . وعندما نتأملها في ميثاقها ، من الممكن أن تعد انجازا ابداعيا هاما بدرجة كبيرة .

وقد يكون انجازا كهذا لا معنى له عند أولئك الذين يعتبرون الثقافة عملا فكريا أو تخيليا . ويمكن أن تبدو متتهكة أحيانا تلك القيم التي ارتبطت بكيفية مناسبة بمثل هذا العمل . وفي هذا الصدد أرغب في قبيان أنه بينما يمكن أن يبدو معقولا لبييرك أن يتوقع امتحان التعليم عن طريق اقتحام « الجموع التي تشبه الخنازير » . فإن هذا لم يحدث بالفعل ، وقد فعلت الجموع التي تشبه الخنازير الكثير لتحول دون حدوثه . والسجل الذي دونته حركة الطبقة العاملة في مواقفها تجاه التربية والتعليم والفن هو سجل حسن على العموم . وقد أخطأت في تفسيره أحيانا ، وغالبا ما أهملته في المواضيع التي لا تعرف عنها شيئا . إلا أنها لم تنشد أبدا تدمير مؤسسات الثقافة التي من هذا النوع ، إنما على العكس الحث من أجل توسيعها ومن أجل الاعتراف الاجتماعي الواسع بها ، وضبطت في وقتنا الحالي من أجل تخصيص قدر أكبر من مواردنا المادية للحفاظ عليها وتطويرها . ولا يقارن مثل هذا السجل بالذي قدمته الطبقة التي عارضت بفعالية ووضوح بالغين الطبقة العاملة . وفي الحقيقة

هذه هي الحادثة العجيبة للخنزير في حلك الظلام . وحالما تبدى الضياء . واستطعنا أن نبصر ما حولنا ، ظهر أن الانتهاك ، الذي سمعنا عنه جميعا ، لم يتأت منها في خاتمة المطاف .



### فكرة الجماعة

لقد كان تطور فكرة الثقافة ، من بدايته الى نهايته ، نقدا لما قد سمي بالفكرة البورجوازية للمجتمع . وقد انطلق المساهمون في معناها من مواضيع متسعة الاختلاف ، وحققوا أنواعا من الارتباط والولاء كثيرة التنوع . لكنهم كانوا جميعا متشابهين في هذا في كونهم عجزوا عن أن يعتبروا المجتمع مجرد مجال محايد أو أن يعتبروه نظاما آليا مجردا ومنظما . وانصب تأكيدهم على وظيفة المجتمع الايجابية ، وعلى حقيقة أن قيم البشر الأفراد متأصلة في المجتمع ، وعلى الحاجة الى التفكير والاحساس في اطار هذه المصطلحات المشتركة . والحق أن هذا كان استجابة عميقة وضرورية للضغوط المحطة التي واجهتهم .

ومع ذلك فإن فكرة الجماعة ، التي ارتضاها الجميع عامة ، قد تم الاحساس بها وتعييدها بشكل متباين طبقا لمواقفهم المختلفة . ونمتلك في أيماننا هذه تفسيرين هامين ، يتعارضان على السواء مع الليبرالية البورجوازية ، الا أنهما يتعارضان مما أيضا من الناحية العملية . وهذان التفسيران هما فكرة الخدمات ، وفكرة التضامن . وقد طورتهما في الأساس الطبقة الوسطى والطبقة العاملة على التوالي . وتم التركيز بشكل قيم للغاية - بدءا من كولردج الى تاوئي - على فكرة الوظيفة ومن ثم على فكرة الخدمات للجماعة في تعارض مع المطلب الفردي . وتقوى هذا التركيز بأجيال من التدريب التي دعمت الممارسة الأخلاقية لمهنة وخدماتنا المدنية والعامة . وكان هذا انجازا هاما فعل الكثير من أجل سلامة مجتمعنا ورفاهيته في مواجهة تطبيق مبدأ « دعه يعمل » والاعتماد على النفس في الخدمات . ومع ذلك فإن فضيلة الطبقة العاملة عن التضامن كانت أيضا منجزا هاما وإن اختلف هذا عن فكرة الخدمات هو الذي يجب ابرازه الآن .

يكرس قدر عظيم جدا من تربية الطبقة الوسطى الانجليزية لتدريب الاتباع . وتعد هذه إحدى سماتها أكثر من كونها تدريبا من أجل تولى القيادة ، يوضحها التركيز على التماثل وعلى احترام السلطة .

وبمقدار كونه تدريجيا للفئات العليا من الأتباع ، بحكم التعريف ، فمن  
البدهي أنه يتضمن تلقينا لذلك النوع من الثقة التي سوف تمكن  
الفئات العليا من الأتباع من أن تقود وتوجه الفئات الدنيا من الأتباع .  
وهي ترى أنه يجب الحفاظ على النظام عن طريق الادارة الحسنة ، وفي  
هذا الصدد لا تصبح وظيفتها الخدمة وانما الحكومة ، ومع ذلك فليس  
للتابع الذي ينتهي الى الفئة العليا أن يفكر في مصالحه الخاصة . انما  
يجب اخضاع هذه المصالح لخير أكبر ، يسمى سلامة الملكة أو الأمن  
القومي أو القانون والنظام أو الرفاهية العامة . وقد كان هذا ميثاق  
آلاف عديده من الأحياء المكرسين لهذا الغرض ، ومن الضروري احترامه  
حتى عندما لا نستطيع أن نتفق معه .

وأنا لم أدرب على هذه الأخلاقيات ، وعندما واجهتها في أواخر فترة  
اليفاعة ، كان على أن أنفق الكثير من الوقت محاولا فهمها ، من خلال رجال  
احترمتهم وشكلتهم هذه الأخلاق . والنقد الذي أقدمه لها الآن هو في  
إطار هذا النوع من الايمان الطيب . وتلوح لي انها غير كافية لأنها تيسر  
من الناحية العملية الحفاظ على الوضع الراهن وتقسيمه في كل  
المستويات . واعتبرت هذا خاطئا ، لأن الوضع الراهن انكر من الناحية  
العملية تحقيق العدالة بين الرجال والنساء الذين نشأت بينهم وهم  
الفئات الدنيا من الأتباع ، الذين يتحكم في حياتهم أنواع التوزيع  
القائمة للملكية والجزاء والتربية والاحترام . وان الاشارة للشخصي  
الواقعي ، الذي اقر استخدام وصف الخدمات اتضح لي أنه يوجد في إطار  
أكبر من الأثرة ، لم تكن ظاهرة لأنها وضعت في صورة مثالية على أنها  
الشكل الضروري للحضارة ما ، أو بررت باعتبارها توزيعا طبيعيا يتفق مع  
القيمة والجد والدكاء . ولا يستطيع أن أشارك في هذه الأشكال والصور ،  
لأنني اعتقدت وما زلت أعتقد أن الاحساس بالظلم الذي شعرت به الفئات  
الدنيا من الأتباع كان حقيقيا مبررا . ولا يستطيع ضمير المرء أن يقره  
على أن يصبح إذن تابعا ينتهي الى الفئة العليا في هيئة ما لا يوافق عليها  
جذريا ، عندما يدعى ليكون كذلك .

ومن الحقيقي الآن أن معظم هذه الخدمات قد وجه لتحسين أحسوال  
الفئات الدنيا من الأتباع ، ألا أن هذا كان تحسينا ، بحكم طبيعته ، في  
إطار هيكل تم الاعتقاد بأنه غير منتهك في اتجاهاته الأساسية . ولقد  
شاهدت سيكولوجية الخدمات هذه تمتد الى الحركة العمالية ذاتها ، حتى  
أن رطانة مثل « جعل الانسان مواطنا نافعا » و « اعداده لخدمة الجماعة »  
قد أصبحت صورة عامة . واعتبر كتاب

الذى كتبه ديمقراطى من الجناح اليسارى ، معبرا عن الذروة الخاصة  
التى وصل اليها التفكير . وعند هذا الموضع على أساس اخلاق اجتماعية  
مقايرة يشعر المرء بالحرج .

وكتاب How We are Governed — كتفسير للديمقراطية تعبير عن  
فكرة الخدمات فى مداها السيكلوجى . ويستحيل شسق الطريق الى  
« كيف نحكم أنفسنا » على أساس مثل هذا التدريب : فالدعوة الى  
التماثل واحترام السلطة القائمة ، أقوى بأكثر مما يلزم . ومن البدهى  
أنه عند العمل لأجل تحسين أحوال الشعب العامل ، بروح الخدمات ،  
فان أولئك الذين تحكهم فكرة الخدمات تثبط همتهم حقا عندما  
لا يستجيب العمال استجابة كاملة : اذ انهم لا يؤدون دورهم جيدا أو  
ان روح الفريق تنقصهم أو انهم يميلون المصلحة القومية . وكان هذا  
بمثابة أزمة ضمير عند كثير من ديمقراطى الطبقة الوسطى واشتراكييها .  
ومع ذلك فالحقيقة هى أن أناس الطبقة العاملة لا يستطيعون ان يشعروا  
بأن هذه هى جماعتهم فى أى شئ مثل ما يشعر به من فوقهم . ولن  
تفنعهم التربية فى تحمل مسئولياتهم تجاه الجماعة التى تكونت على هذا  
النحو . وتنحطم فكرة الخدمات لأنه بينما يتيسر للفئات العليا من  
التابعين القدرة على أن ترتبط بالنظام القائم ، فالفئات الدنيا من التابعين  
لا تستطيع أن تفعل ذلك ولا يزال مايقرونه هو التجربة العملية للحياة  
والعمل .

وليست فكرة الخدمات ، فى نهاية الأمر عوضا عن فكرة المسئولية  
المتبادلة الفعالة ، التى هى الصورة الأخرى للجماعة ، وقله من البشرى  
التى تستطيع أن تعطى أفضل ما عندها فى حالة كونها من التابعين .  
فذلك يعنى اختزال الانسان الى مجرد وظيفة . فضلا عن أن التابيح  
اذا كان عليه أن يكون تابعا طيبا ، لا يستطيع أبدا أن يرتاب حقيقة فى  
نظام الأشياء ، فاحساسه بالسلطة قوى أكثر مما يلزم . ومع ذلك  
فالنظام القائم يخضع بالفعل لضغوط قاهرة تقريبا . والنفاذ الى ما نريد  
أن نصنعه بحياتنا معا ، سوف يتطلب خواصا لن تفشل فكرة الخدمات  
فى تزويدنا بها فحسب ، بل انها سوف تسبب الأذى بشكل فعال ،  
بالحد من قدرة عقولنا .

وفكرة الخدمات للجماعة قد قدمت للطبقة العاملة كتفسير للتضامن  
لكن لم يتم قبولها تماما فى جميع الأحوال ، لأن ما تتضمنه من مشاعر  
أقل مما عندهم . وكانت الفكرة البديلة الأخرى لفكرة التضامن والتى

كان لها بعض التأثير هي فكرة إتاحة الفرصة الفردية : أي فكرة السلم وقد كانت إحدى مور الخدمات هي التي قدمت سلماً كهذا في الصناعة وفي التربية وفي أي مكان آخر . وقد جذب يريق هذا البديل للتضامن كثيراً من قادة الطبقة العاملة ، وهم الذين استخدموا السلم بالفعل . ومع ذلك فالسلم هو رمز كامل لفكرة المجتمع البورجوازي ، لأنه ينبغي بهيئته الفرصة بلا شك للتسلق فهو وسيلة لا يمكن استخدامها إلا بشكل فردي : فانت تصعد السلم منفرداً . وهذا النوع من التسلق الفردي هو النموذج البورجوازي بطبيعة الحال : فسوف يسمح للإنسان بأن يحسن وضعه . ويرى الضئير الاجتماعي الذي أثمر فكرة الخدمات ، أنه لا يمكن أن تقدم منفعة للشعب العامل أعظم من أنه ينبغي أن يمتد إليهم هذا السلم . وقد كان الاجراء الحقيقي للإصلاح في جزء كبير ، إلى المدى الذي لم يحكمه ضغط الطبقة العاملة ، هو تهيئة الفرصة المتزايدة للتسلق والحق أن كثيرين زحفوا في طريق التسلق ورحلوا لكي يلعبوا دورهم في الجانب الآخر ، وحاول كثيرون التسلق ؛ لكن مساعدهم أخفق وفشلوا : ولو حكمتنا في كل حالة معينة ، فسوف يبدو من الواضح حقاً أن العامل ؛ أو الطفل في أسرة عمالية ؛ ينبغي أن يتمكن من ملائمة نفسه مع نوع مختلف من العمل يتفق ومقدرته . ولهذا السبب اثمرت فكرة السلم صراعاً حقيقياً للقيم داخل الطبقة العاملة ذاتها . وجهة نظري هي أن صورة السلم الاجتماعية قابلة للاعتراض من جانبين مرتبطين : فهي أولاً تضعف مبدأ الإصلاح العام ، الذي ينبغي أن يكون قيمة مطلقة ، وثانياً أنها تحل سبب الترتيب الهرمي ، خاصة عن طريق تقديم التدرج في الجدارة والاستحقاق كشيء مختلف في نوعه عن التدرج في الثراء أو المولد . أما بخصوص السلم التربوي فإن الطفل الذي يذهب من المدرسة (★) إلى أكسفورد أو كمبردج يكون مسروراً بذهابه بطبيعة الحال ، ولا يرى داعياً لأن يعتذر ويذهب إلى أي اتجاه آخر . لكن من غير الممكن عندئذ أن نتوقع موافقته على أن فرصة كهذه تشتمل على إصلاح تربوي كاف . وقد تقول هذا أيضاً أصوات قليلة اضطلعوا بالتسلق ومن المتوقع أن تقوله بكل وضوح . ومع ذلك فإذا كان مثل هذا الطفل قد جاء من أي قسم واسع من الطبقة العاملة فإنه سوف يرتاب في هذا الشكل المقدم إليه . ويرى أن التربية تستحق بذل الجهد ، لكنه لا يرى أي مبرر في أنه ينبغي تفسيرها على أساس السلم . لأن السلم ، بكل

(★) المقصود هنا الانتقال من المدارس التابعة للمجالس البلدية في المقاطعات إلى الجامعة - المترجم .

تضمنيناته التربوية الزائدة عن الحد ، هو مجرد صورة لشكل معين للمجتمع ، وإذا رفض الشكل ، فسوف يرفض الصورة . وإذا استبعدنا صورة السلم ، فسيعود الاهتمام الى هدفه السليم بالنسبة له : الى خلق زاد تربوى عام ، الى العمل من أجل العدالة فى التوزيع المادى ، الى عملية تشكيل تراث ، الى تشكيل التجربة الجماعية ، وهذا التراث هو دائما تنظيم انتقائى للماضى والحاضر ، وهو الذى منح الفرد امكانيات معينة للفهم . ويجب أن نفهم السلم الذى هو بديل لكل هذه الأمور بكافة تضمنيناته ، ومن الهام أن العدد المتزايد الذى ترك السلم أثره على جبينهم ، ينبغى أن يفسروه لأنفسهم ولشعبهم والذين كطبعة يمكن أن يسبب لهم ضررا بليغا . لأنه فى خاتمة المطاف لن يفعل السلم شيئا على الاطلاق وفى ظل أى اعتبار ، فهو الثمرة التى انتجها مجتمع مقسم طبقيا وسوف ينهار بانهاره .



### تطور ثقافة مشتركة

من الممكن ان تكون فكرة التضامن الأساسى الحقيقى لمجتمع ما ، عن طريق تعريفها للمصلحة العامة باعتبارها المصلحة الذاتية الحققة ، وبواسطة العمل على التحقيق الفردى أساسا فى الجماعة . ومع ذلك فهى تخضع فى عصرنا لصعوبتين هامتين . فهى مازالت أساسا موفقا دفاعيا ، أى التفكير الطبيعى لحصار امتد طويلا . ثم انها اعتمدت جزئيا ، على عدو اذا صح القول ، ويهتم على العناصر السلبية التى انتجت على هذا النحو ان تتحول الى عوامل ايجابية فى مجتمع ديمقراطى كامل . وسيكون هذا فى أفضل الأحوال شديد الصعوبة ، لان المشاعر التى تضمنتها هى مشاعر أساسية .

ويمكن أن تحدد القضية باعتبارها قضية يجب أن يثبت ويدعم فيها التنوع فى اطار جماعة فعالة تنظم سلطة الأغلبية . وعلى الرغم من أن الاحساس بالتضامن ضرورى فهو شعور أولى . وقد اعتمد حتى الآن على تطابق جوهرى للظروف والتجارب . ومع ذلك فإن أى حضارة يمكن التنبؤ بها سوف تستند الى تنوع واسع من المهارات العالية التخصص ، التى سوف تستوعب أجزاء من التجارب فضلا عن أقسام محددة من الثقافة . وقد كان من الواضح تقليديا ارتباط الامتيازات ببعض أنواع المهارات ، وهذا الأمر ليس بالغ الصعوبة فى تعلمه ، ويصبح هذا



الارتباط ضروريا اذا كان ينبغي أن يعاد تأكيد الظروف الجماعية الأساسية . ولن تكون الثقافة المشتركة في أمانا هي المجتمع البسيط الكامل للحلم القديم . انما ستكون تنظيميا مركبا للغاية ، تتطلب توافقا واعدة تحديد مستمرين . وان الاحساس بالتضامن في جوهره هو عنصر التوطيد والتفهم الوحيد الذي يمكن تصوره في تنظيم بهذه الدرجة من الصعوبة . ولكنه سوف يعاد تعريفه باستمرار في جوهره ، وسوف تبذل محاولات شتى لتدوين المشاعر القديمة لخدمة مصلحة جزئية في طريقها الى البزوغ . والتأكيد الذي أود إثباته هنا هو أن هذه المشقة الأولى - وهي توافق التخصص المتزايد مع ثقافة مشتركة بشكل أميل - لن تقبل الحل الا في سياق الظروف المادية الجماعية وعن طريق الاجراء الديمقراطي الكامل . والمهارة ليست الا أحد مظاهر الانسان ، ومع ذلك يمكن أن تبدو أحيانا أنها تستوعب وجوده كله . وهنا هو أحد أنواع الأزمة ، ولا يمكن التغلب عليها الا حالما يعي الانسان أن القيمة التي يضيفها على مهارته ، والتمايز الذي يجده فيها ، لا يمكن أن يدعمه في النهاية غير جهده المستمر في أنه لا يجب أن يؤكد ويحترم مهارات الغير فحسب ، بل أن يؤكد ويعشق الجماعة التي تتفوق على كافة المهارات .

والتوفيق في هذا العمل يمكن ويتعمق في الاحساس الشخصي ، الا أن ما عرف يكفى للدلالة على أنه أمر غير مستحيل . فضلا عن أنه لا يمكن أن توجد مشاركة فعالة في الثقافة الشاملة على أساس المهارة وحدها التي يمكن أن يكتسبها أي انسان معين . والمشاركة تعتمد على منابع مشتركة وتؤدي بالانسان الى الآخرين . ومهما كانت موهبة أي فرد ، فإن المشاركة الكاملة ستكون مستحيلة بالنسبة له ، لأن الثقافة ستكون مركبة أكثر مما يلزم . ومع ذلك فالمشاركة الفعالة ممكنة بالتأكيد . وسوف تنتخب في أي زمن من الثقافة الشاملة ، وسيتم في الانتخاب التباين وعدم الاستواء ، وهو ما يتوفر أيضا في المساهمة . ويمكن أن تقارن مثل هذا الانتخاب وعدم الاستواء ، بالثقافة الجماعية الفعالة ، ولا يتم ذلك الا بنوع من التوافق والمسئولية الأصلية المتبادلة . وهذا هو تحول عنصر التضامن الدفاعي الى ممارسة أكثر ايجابية واتساعا للحيرة التي يعيشها المرء مع الجماعة . كما أنه تحول طويل لمكونات الرفض المعتادة بالنسبة لأي انسان في المجال العمل ، وهو قبول شخص عريق وثمان للجماعة الممتدة . وربما لن تتحطم نظم السخرية والرفض والانفصال الا عندما يعترف بها كما هي باعتبارها : مستودعات أنواع الفشل العملية المعاشة وسوف يفقد الفشل - وهو تلك القسوة المرحة

للمراقب الخارجي ( من هو غير منتمى ) - فتنته الحالية ، حالما تنتقل التجربة العامة الى اتجاه مغاير . ولن يفخر أى فرد بعد بكونه منفصلا ، أو رافضا أو موافقا على فشل شخصي بلا مبالاة .

وترتبط المشقة الثانية فى تطور فكرة التضامن بالأولى : أى أنها مرة أخرى تحقيق التنوع دون خلق الانفصال . ومن الجلي أن التضامن ، كشعور ، يخضع لأنواع الصرامة والقسوة التى من الممكن أن تكون ذات شأن خطر فى زمن التغيير . وإن طلب تأدية فعل عام هو طلب مصيب وصحيح ولكن سيظل الخطر قائما من عدم توفر وكفاية الفهم العام بحيث أن فرضه سوف يعوق أو يحول دون الفعل الصحيح . ولن تستطيع جماعة ، أو ثقافة أن تمي ذاتها وعيا تاما أبدا ، أو تدرك ذاتها إدراكا كاملا على الإطلاق . وفى العادة فإن نمو الوعي لا يسير على وتيرة واحدة . كما أنه يتسم بالتجريبية بحكم طبيعته . وتأكيد التضامن انذى يخنى أو يضعف ذلك النمو ، قصد أو عرضا ، قد يحدث من الأذى العام أخطره بكل وضوح . ومن الضرورى فى إطار الولاء العام أن يفسح المجال لا للتنوع فحسب ، بل للخلاف فى رأى أيضا . ومع ذلك فمن الصعوبة بمكان أن تشعر أنه تم الاعتراف فى وضوح وعمليا بهذه الحاجة حتى فى حركة الطبقة العاملة الانجليزية بتراتها الديمقراطية الكبير .

وعلى الرغم من وجود الثقافة ، فهى دائما غير معروفة جزئيا ، وغير متحققة جزئيا . وتكوين جماعة ما هو ارتياد وكشف دائما ، لأن الوعي لا يمكن أن يسبق الخلق ، ولا يمكن أن تصاغ تجربة لم تمارس بعد . والجماعة المصنعة ، الثقافة الحية ، بسبب صفاتها هذه ، لن تهىء مكانا لحسب ، بل تشجع بهمة كل من يستطيع أن يساهم فى تقدم الوعي الذى هو الحاجة المشتركة . ومن أى مكان انطلقنا منه ، لنحن فى حاجة لأن نصفى الى الغير الذى ينطلق من موقف مغاير . كما نحتاج الى التمعن بكل ما نملك من انتباه فى كل ارتباط وكل قيمة ، ولأننا نهمل المستقبل ، فلن نستطيع أن نتأكد مما قد يثريه على الإطلاق ، وكل ما فى استطاعتنا أن نفعله الآن هو أن ننصت فقط وننظر بعين الاعتبار الى ما يحتمل أن يقدمه اليينا ونأخذ بقدر استطاعتنا .

وتعد الحرية العملية فى التفكير والتعبير حقا طبيعيا أقل من كونها ضرورة عامة . ونمو الفهم صعب لدرجة أن أحدا منا لا يستطيع أن يزعم لنفسه . أو لآى نظام اجتماعي أو طبقة الحق فى تحديد سبل

تقدمه . وسوف يمسك أى نظام تعليمى وتربوى محتوى المجتمع الذى يولده فيه ، وأى تأكيد فى الارتياح والكثيف سوف ينبع من تأكيد الحاجة العامة . ومع ذلك فلا يمكن أن يكون أى نظام وأى تأكيد كافين إذا فشلنا فى إجازة والسماح بالرونة الحقيقية والتيارات البديلة الفعلية . وأن تنكر هذه الحريات العملية هو تدمير للأصل المشترك . ويعنى السماح بهذا أو ذاك فقط ، طبقا لبعض الصيغ المعينة خضوعا لتوهم امتلاك المستقبل وتسوير أرض فيه سواء كانت مثمرة أو غير مثمرة . وهكذا ، فى حركة الطبقة العاملة ، بينما نجد أن اليد القابضة أى الأصابع المضمومة رضى ضرورى ، فلا ينبغي أن تعزل على الإطلاق فتح اليد وفرد الأصابع من أجل اكتشاف وتشكيل الواقع المكون حديثا .

ويجب علينا أن نخطط ما يمكن تخطيطه ، طبقا لاتفاقنا المشترك . لكن تأكيد فكرة الثقافة يكون صحيحا عندما يذكرنا بأن الثقافة لا يمكن تخطيطها بكيفية أساسية . وينبغى علينا أن نضمن وسائل الحياة ووسائل الجماعة . لكن لا نستطيع أن نعرف وأن نقول ما الذى سوف يعيش ويخلد عندئذ بفضل هذه الوسائل . وترتكز فكرة الثقافة على استعارة هى : اتجاه النمو الطبيعى . والحق أنه يجب أن يقام التأكيد النهائى على النمو باعتباره استعارة وحقيقة . ويتحدد هنا - فى نهاية الأمر - المجال الذى نحن فى أشد الحاجة الى إعادة تفسيره .

إن تخليص المرء لنفسه من وهم الوجود الموضوعى للجماهيم ، وانطلاقه نحو مفهوم أكثر واقعية ونشاطا للكائنات البشرية والعلاقات . يعنى تحقيق حرية جديدة بالفعل . وأينما أمكن أن يوضع هذا موضع التجريب ، فإن جوهر تفكير المرء بأسره يتحول ويتغير . ويتم انتقال آخر فى التجربة يتشابه مع هذا ، حالما نفكر مرة أخرى فى التطور البشرى واتجاهه الانسانى بروح مضايقة لروح الطريقة التى سادت طويلا . والقوى التى غيرت عالمنا وما زالت تغيره هى الصناعة والديمقراطية حقا . ويمكن فهم هذا التغيير ، هذه الثورة المبتدعة ، فى أحد مستويات المعانى التى ليس من السهل بلوغها . وتستطيع تاريخيا أن نعتبر أن الاتجاه السائد هو أحد منابع الصناعة . وهو نظرية سيادة الانسان وسيطرته على بيئته الطبيعية وممارسة هذه السيادة والسيطرة . ولا زلنا نكرر هذا من واقع التجربة ، كما أننا لا زلنا نستغل بحماسة أى جزء من هذه البيئة بشكل متجزئ . ونحن نتعلم فى ببطء الالتفات الى بيئتنا ككل ، وتعلم بنفس الدرجة من البطء كيف نستخدم قيمنا من هذا الكل وليس من شذراته المتناثرة ، حيث أن احراز

نجاح سريع فى هذه الصدد يمكن أن يأتى بعظيم الخسارة . وارتباطا بهذا النوع من التعلم نصل بدرجة بطيئة مرة أخرى الى التحقق من أنه فى الموضع الذى يمتد فيه الاتجاه السائد الى الانسان نفسه وفى الموضع الذى تعزل وتستغل فيه أيضا الكائنات الانسانية ، ومع احراز أى قدر من النجاح المؤقت فى هذا ، فإن المسألة فى المدى الطويل تعنى جوهريا الغناء تكافؤ الفرص الذى تحقق بشكل كامل بفضل المكاسب المادية .

ولقد أحكم الرباط وشد الوثاق لدرجة أنه على وشك أن يطبق على خناق حياتنا العامة بأسرها ، فى هذا القرن . وفى ذروة سيطرتنا البادية للنيان فإن حياتنا يهتلق بها خطر كاسع وجارف على وجه التقريب . وتصدى للخطر وتقاومه بسمينا للسيطرة عليه ، ومع ذلك مازلنا على غير بينة وعلم كئمن للبقاء بالطريقة السائدة الكامنة . ويعد النضال من أجل الديمقراطية نموذجا لاعادة التقويم هذه ، ومع ذلك فإن كثيرا مما نعتبره ديمقراطيا يتحالف تحالفا جوهريا مع الأعمال التى يمارسها خصومه الظاهرين . ويبدو الأمر كما لو أننا نصمم الآن على أن نقبض على الحياة ونحشرها فى الصورة التى كونها ، ولا توجد فائدة إذن فى التنازع على المزايى التى تقدمها الصورة المنافسة . وهذا حاجز حقيقى فى الذهن ، وتلوح أحيانا استحالة تحطيمه على وجه التقريب : وهو يتمثل فى رفض تقبل القدرات الخلاقة للحياة ، والعزم على تضيق مسالك النمو وحصرها ، كما يتمثل فى التعمد على التفكير حقا بأن المستقبل يجب أن تحلده الآن بعض الصكوك المائلة فى أذهاننا . فنحن نخلع بصورتنا القديمة على المستقبل ، ونحت أنفسنا وغيرنا لتوجيه الجهد نحو تدعيم هذا الأمر وإثباته . ونفعل هذا كمحافظين ، محاولة منا لاطالة أمد الأشكال القديمة ، ونفعل هذا كاشتراكيين فى سعى منا لتحديد الانسان الجديد . ويرتقى قدر كبير من المقاومة المعاصرة لبعض أنواع التغيير المفيدة فى حد ذاتها بكل وضوح ، يرتقى الى درجة من عدم الثقة المبهمة فى هذا الجهد المسيطرة . ويعادى التغير أولئك الراغبون فى التمسك بالامتيازات . كما توجه العدواة أيضا الى حياة المرء التى حدها لنفسه ، فى ظل اتجاه مساند مقنع بأية مثالية أو أريحية . وهذه العدواة الأخيرة ذات قيمة ، وتحتاج الى تمييزها عن العدوات الأولى التى غالبا ما امتزجت بها بطريقة فجأة . وإن ذلك هو احتكاك الحياة واصطدامها بالأيدي التى تصبو الى تحديد مسارها ، ويظل هذا الأمر الذى كان دائما هو النبض الديمقراطي يظل أمرا جوهريا فى اطار التعريفات الجديدة للمجتمع . ولا تزال توجد حواجز مادية هامة تجاه الديمقراطية ، لكن يظل فى أذهاننا أيضا هذا الحاجز.

الذى نسعى من ورائه ، مدعين الفضيلة ، الى أن نمسك بالآخرين ونحدد مسارهم من واقع تركيباتنا الخاصة . وفكرة الثقافة ضرورية في مواجهة هذا ، باعتبارها فكرة تحدد اتجاه النمو الطبيعي . وإن تعرف حتى معرفة جزئية ، أى مجموعة من العمليات الحية انما يعنى أن تدرك وتتطلع الى تنوعها وتركيبها الفائقين . وإن تعرف ، حتى جزئيا ، حياة الانسان ، انما يعنى أن تدرك وتتطلع الى جوانبها المتعددة الفاتحة الحد ، وخصوصة قيمتها العظيمة . ويجب أن نعيش بمواطننا وارتباطاتنا الخاصة ، لكن لا نستطيع أن نعيش حياة كاملة مشتركة الا اذا ارتضينا عواطف وارتباطات الآخرين ، وجعلنا مهمتنا المشتركة الحفاظ على مسالك النمو واضحة . ولم يتكون حتى الآن أبدا في الاطار الكبير للوروث والاستجابة فردان متشابهان تشابها تاما . وهذا هو مقياسنا الانساني الحقيقي ، قبلما يكون مقياسنا هو صورة معينة للفضيلة . وتجمع فكرة الثقافة المشتركة على الفور بين فكرة النمو الطبيعي وفكرة اتجاهه ، في شكل معين للعلاقة الاجتماعية . والفكرة الأولى وحدها هي نمط للفردية الرومانتيكية ، والفكرة الأخيرة وحدها هي نمط لممارسة التسلط الفردى . ومع ذلك فان أيا منها يدل على تأكيد ضرورى في اطار نظرية كاملة . والنضال من أجل الديمقراطية هو نضال من أجل الاعتراف بالمساواة في الوجود أو فهو نضال من أجل لا شيء . ومع ذلك فان حقيقة الحكم العام لا يمكن أن تتكون الا بالاعتراف بالفردية الانسانية وتنوعها . ونحن نبرز النمو الطبيعي لتوضيح الطاقة الشاملة الممكنة التحقيق ، بدلا من الطاقات المنتخبة التى تجد الطبقة السائدة أنه من المناسب تسجيلها . بيد أننا نبرز ، في ذات الوقت ، الواقع الاجتماعى أى اتجاه النمو . وتعد أية ثقافة في عملياتها الكاملة ، انتقائية وتاكيلا ، واتجاهها معينة . وما يميز الثقافة المشتركة هو الانتخاب وإعادة الانتخاب بسهولة وبكيفية عامة . واتجاه النمو هو عملية عامة تركز على الاتفاق العام الذى يستوعب ، في حد ذاته ، التنوعات الفعلية للحياة والنمو . فالنمو الطبيعي واتجاه النمو هما جزآن من عملية متبادلة يضمنا المبدأ الأساسى للمساواة في الوجود .

والمشاكل الواضحة لحضارتنا قريية وجادة أكثر مما يلزم بحيث يستطيع أى شخص افتراض أن تاكيلا ما هو أحد أنواع الحلول . ونحتاج فى كل مشكلة الى مداولة وفحص تفصيليين وقاسيين . ومع ذلك يزداد تحققنا من أن مفرداتنا ، أى اللغة التى نستخدمها فى فحص أفعالنا والمداولة فيها ، ليست عاملا ثانويا ، بل هي عنصر جوهري وعمل فى حد ذاتها . وإن استخلاص أحد المعانى من التجربة ومحاولة جملة

فعلا وتشبيها ذلك هو ما نقصده حقا لعملية النمو . ونحن نستقبل  
بعض هذه المعاني ونعيد خلقها . ويجب أن نتبنى بعضها الآخر وندعمه  
محاولين توصيله . والأزمة الانسانية هي أزمة فهم على الدوام :  
وما نستطيع أن نفهمه فهما أصيلا يمكن أن نفعله . ولقد ألفت هذا  
الكتاب لأنى أعتقد أن التقليد Tradition الذى يدونه هو مساهمة  
عظيمة فى فهمنا العام وباعت جليل القدر على تطويره الضرورى . وأن  
بلور الحياة لتكن فى بعض الأفكار وطرائق التفكير كما أن بلور الفناء  
الشامل التى ربما تكون عميقة فى أذهاننا تكن فى بعضها الآخر . ويمكن  
أن يتحدد مقياس المستقبل على نحو دقيق بمقدار توفيقه ونجاحه فى  
التعرف على هذين النمطين من الأفكار ، خاصة وأن تخديدهما ييسر  
إمكانية التعرف العام عليهما .

## تذييل

منذ أن فرغت من تأليف هذا الكتاب في عام ١٩٥٦ ، واصلت العمل ، الذي بدأته بطرق عدة ، ونشرت معظم ما توصلت اليه في *The Long Revolution* وفي *Communications* ، وأعد الآن خطة كتاب عن *Further Essays on Culture and Society* سوف يشتمل على مقالات عن هيوم وبين وجودون ووردزورث وبيوك وشيللي وهازلت وماكولى وديكنز ومريدث وهاردي وويلز ، بالإضافة الى صفحات تفصيلية عن تاريخ الألفاظ الأساسية .

وفي هذه الأثناء أُرغب في أن أضيف ملحوظة واحدة ، عن لفظة ثقافة ، تتعلق بما قلناه هنا بشكل مناسب . فقد واصلت بطبيعة الحال البحث في استخدام الألفاظ الأساسية في فترات شتى . ولفظة ثقافة شائعة بوجه خاص ، طالما أن اللفظة ذاتها - بمعنى الاتجاه الطبيعي ، وبالمعنى المتطور الذي تمثل في عملية الاتجاه الانساني - كانت شائعة تماما قبل الفترة التي ناقشتها . ومن الغسير للغاية تفسير بعض هذه الاستعمالات ، مع صعوبة أن يحمل أى منها المعنى الذي تطور في القرن التاسع عشر . ولاحظت في *The Long Revolution* ملاح لي أنه من استعمالاتها المتأخرة في رسالة كتبت عام ١٧٢٢ . ووجلت حديثا استعمالا يثير الاهتمام بوجه خاص في رسالة قدمها ملتون ونشرت في عام ١٦٦٠ . ولقد قرأت الرسالة من قبل وهي *The Readic and Basic way to Establish Free commonwealth, of Education*.

ولم تظهر اللفظة في أولى طبعات النص المبكرة وفي الرسالة التي أعقبت ذلك عام ( ١٦٤٤ ) ، وفي اختياراته غير المكتملة حقا قدم ملتون مفهوما انسانيا عن التربية وهو شاهد يدين القرون التالية من ضيق الأفق والارتباك والاهمال . عند ما كتب عن « ازدياد التعلم والتحضر في كل مكان » ، فقد كان يستخدم الألفاظ المنتظرة ،

في إطار التراث الانساني . وذلك ما فعله في الطبعة الأولى من The Readie and Easie Way ، إلا أنه حدثت تغيرات في الطبعة الثانية . واستشهد بالفقرة التي تناسب هذا المقام ، مع وضع الخطوط تحت ما أضيف في الطبعة الثانية :

« ينبغي أن تنشئ لهم هنا أيضا مدارس وأكاديميات بناء على رغبتهم حيث يمكن تربية أطفالهم تحت أنظارهم على جميع ألوان التعلم والتربية النبيلة ، فلا تقتصر تربيتهم على قواعد اللغة بل تمتد إلى جميع الفنون والتأريخ الحرة »

وسرعان ما يساعد هذا على المزيد من المعرفة والتحضر ، والدين أيضا ، عبر بقاع البلاد ، عن طريق توصيل الحرارة الطبيعية للحكومة والثقافة وازدياد انتشارها إلى كل الأصقاع النائية التي تعيش في دعة وخمول وبعيدة عن الأنظار .

و ( هذا ) يمكنه أن يجعل سريعا الأمة بأسرها أكثر جدية واستقامة في الداخل ، وأكثر فعالية وشرقا في الخارج . وهو ما سوف يتقبله بسهولة كومنولث متحرر ، ( ولم يعزم البرلمان على شيء من هذا الآن ) لأنه من بين جميع الحكومات فإن الكومنولث ينبغي أن يجعل الناس متفتحين وأبرارا ونبلاء وأقوياء الشكينة . ولن يجيز الحكام هذا أبدا ، وربما كانوا يستهدفون في الحقيقة جعل البشر أثرياء وإتاحة الفرصة لهم لنمو ثروتهم وورثهم من أجل نهبيهم وجز ویرهم لصالحهم ، ولتقديم ما يحتاجه الاسراف الملكي ، لكن بخلاف ذلك يجعلونهم ضعفاء الارادة ، وضعاء آئين ، أرقاء إلى الدرجة القصوى وأكثر طواعية للتحكم فيهم ، ولا يصلون على نهبيهم لحسب ، بل يخلقون الارتباك في عقولهم أيضا .

والاستعمال الفعل للفظ ثقافة لا يزال حتى ذلك الوقت مجازيا بشكل واسع ، ويمكن أن يقرأ بمعنى عملية ما . وفي هذا الصدد لم يصبح بعد هو الاستعمال الحديث الأساسي . إنما يقترب منه كثيرا ، وهو يتطور في سياق . وبما أن حجة ملتون بأسرها لا تعد استجابة لانهياء ألمانية لحسب ، بل لأمانى المجتمع ، فإن هذا المفهوم يتناسب بقدر كبير مع كثير من التطورات اللاحقة ، رغم عدم ذكره اللفظة . وهو يحمل بشكل مميز الخوف من أناس غير متعلمين ، لأن ملتون يعتبر فترة عودة الملكية بمثابة « النقص العام للجموع التي ضللت واسمي . استخفافها » . وهذا الموقف القابل للهجوم والمعتد تجاه الديمقراطية يتكرر بكل تأكيد ، رغم أن ثمة عبارات عند ملتون تتطلع إلى مورش ، مع اختلاف التأكيد عند كل منهما . وائسرت الأزمة الاجتماعية الجديدة



بعد عام ١٧٨٠ ، أفكارا وصيغيا جديدة بالضرورة ، غير أن احساسى  
يتزايد بأن التفكير الاجتماعى الخلاق للكومنولث هو منبع هام للتراث  
التالى ، لا فى انواع الطموح ومعايير القيم فحسب ، بل فى ذات التركيب  
للتأزم التالى بين الثقافة والديمقراطية . وان ارقيا هذا التبع يمكن  
أن يتطلب تناولا منفصلا ومتطورا ، غير أنى أضيف هذه الملحوظة - وهى  
ارتباط اللفظة عبر أجيال عدة - وذلك كنوع من التذكيرة لنفسى وللغير .  
وثمة تاريخ هام فى نضمة نداء ملتون بما يتضمنه من اندسار على وشك  
الوقوع « الألفاظ الأخيرة لحريتنا المنطقية » .

« ان ما نطق به هو اللغة التى لا يمكن أن تتناول على القضية  
القديمة الجيدة ... ولعله كان ينبغي على أن أقول الكثير ، رغم يقينى  
أنى لم أجاد سوى الأشجار والأحجار ، وليس لى من استصرخ اليه  
سوى نداءى مع النبى ، أيتها الأرض ، أيتها الأرض ، أيتها  
الأرض ... »





## المراجع

### اللقمة

Words Ancient and Modern ; E. Weekley ; p. 34. (١)

### الجزء الأول

### الفصل الأول

- ١ -

Letter, 21 November 1791, to Fitzwilliam ; cit Edmund (١)

Burke, Alife ; Philip Magnus ; London, 1939 ; Appendix 5 ;  
p. 348.

Essays in Criticism ; M. Arnold 1918 edn) ; p. 18. (٢)

Lord charlemont, 19 August 1797 ; cit. Magnus, op. cit., (٣)  
p. 296.

Reflections on the Revolution in France ; Edmund Burke (٤)  
(World's Classics edn), 1950 ; pp. 184-5.

Ibid., pp. 186-7. (٥)

Letter to a Noble Lord : Works, Vol. V. p. 186. (٦)

Reflections, p. 12. (٧)

Ibid., p. 138. (٨)

Ibid., p. 65. (٩)

Ibid., p. 95. (١٠)

Appeal from the New to the Old Whigs ; Works, vol. III, (١١)  
p. 82.

Reflections ; pp. 105-6. (١٢)

Ibid., p. 107. (١٣)

Thoughts on French Affairs ; <i>ibid.</i> , p. 375.	(14)
Reform of Representation in the House of Commons ;	(15)
Works, vol. VI. 147.	
Reflections ; p. 168.	(16)
<i>Ibid.</i> , p. 156.	(17)
The Bloody Buoy ; 1796 ; Vol. III, Porcupine's Works	(18)
(1801).	
Porcupine's Works, vol. XII, p. I.	(19)
Political Register, 28 February, 1807.	(20)
<i>Ibid.</i> , 15 March, 1806.	(21)
<i>Ibid.</i> , 6 December 1806.	(22)
<i>Ibid.</i> , 12 July 1817.	(23)
<i>Ibid.</i> , 21, November 1807. (Political Register)	(24)
<i>Ibid.</i> , 14 April 1821.	(25)
<i>Ibid.</i> , 10 July 1824.	(26)
<i>Ibid.</i> , 8 March 1834.	(27)
<i>Ibid.</i> , 16 July 1808.	(28)
<i>Ibid.</i> , 13 November 1830.	(29)
<i>Ibid.</i> , 1 May 1812.	(30)
<i>Ibid.</i> , 25 July 1812.	(31)
<i>Ibid.</i> , 19 December 1818.	(32)
<i>Ibid.</i> , 19 December 1818.	(33)
<i>Ibid.</i> , 27 August 1825.	(34)
Lectures on the French and Belgian Revolutions, 1, p. 1.	(35)
Political Register, 1 December 1833.	(36)
Letter to T.J. Street, 22 March 1817, Nonesuch Coleridge	(37)
pp. 668-9.	
Political Register, 8 June, 1816.	(38)

- 7 -

Sir Thomas More ; or, Colloquies on the Progress and	(1)
Prospects of Society ; Robert Southey ; 2 Vols., 1829 ; VI.	
p. 132.	

- Ibid., p. 132. (v)
- Ibid., pp. 132-3. (v)
- The Vision of Judgement, Stanza xcvi ; Poetical Works of Lord Byron (1945), p. 168. (z)
- Cit. William Morris, Mediaevalist and Revolutionary, . (o)
- M. Gernan ; Kings' Crown Press, New York, 1945 ; p. 12.
- Letters of Robert Southey, ed. Fitzgerald ; p. 273. (v)
- Colloquies, VII, pp. 193-4. (v)
- Ibid., 197. (v)
- Ibid., VII, p. 170. (v)
- Ibid., p. 174. (v)
- Ibid., Vol. 2, Coll. XIII, p. 246. (v)
- Ibid., vol. 2, p. 262. (v)
- Ibid., vol. 2, coll. XV, pp. 424-5, et supra. (v)
- Ibid., Coll IV, p. 79. (Colloquies) (v)
- Ibid., Vol. 2. col. XV, p. 418. (v)
- Ibid., p. 420. (v)
- Ibid., viii, p. 206. (v)
- Observations on the Effects of the Manufacturing system (v)
- with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals : dedicated most respectfully to the British Legislature ; London, 1815; p. 5.
- Ibid., pp. 10-11. (v)
- A New View of society ; London, 1813 ; Essay First on (v)
- the Formation of Character ; repr. A New View of Society and other Writings. By Robert Owen ; ed. Cole ; Everyman, 1927: p. 16.
- Address prefixed to Third Essay, A New view of Society (v)
- ed. cole ; pp. 8-9.
- The Life of Robert Owen : by himself ; repr. London, (v)
- 1920 ; pp. 168-9, Passim.
- Ibid., pp. 122-3. (v)
- Ibid., p. 105. (v)
- A New View of Society, pp. 178-9. (v)

## الفصل الثاني

- Wordsworth's Poetical Works ; ed. Hutchinson; Oxford (١)  
1908 ; p. 953.
- Ibid., p. 952. (٢)
- Draft of the Wealth of Nations, in Adam Smith as Student (٣)  
and Professor : W. R. Scott ; p. 344.
- Ibid., p. 345. (٤)
- The Autobiography of Sir Egerton Brydges ; 1834 ; (٥)  
Vol. II, pp. 202-3.
- Memoirs, Journal and Correspondence of Thomas Moore ; (٦)  
Vol. VII, p. 46.
- Conjectures on Original Composition ; Edward Young ; (٧)  
1759 ; p. 12.
- Ibid., p. 19. (٨)
- William Blake ; Nonesuch edn. (Keynes) ; p. 664. (٩)
- Ibid., p. 624. (١٠)
- Ibid., p. 637. (١١)
- Poetical Works, p. 260. (١٢)
- Ibid., p. 938. (١٣)
- Ibid., pp. 951-2. (١٤)
- Ibid., pp. 938-9. (١٥)
- Ibid., p. 938. (١٦)
- A Defence of Poetry ; P. B. Shelley ; repr. English Prose (١٧)  
of the Romantic Period (Macintyre and Ewing) ; p. 270.
- Ibid., 271. (١٨)
- Letters of John Keats ; ed. Forman, Letter 90 ; p. 223. (١٩)
- Coleridge's Essays and Lectures on Shakespeare ; Every- (٢٠)  
man ; p. 46.
- Op. cit., p. 130. (٢١)
- Ibid., pp. 67-8. (٢٢)
- Ibid., p. 72. (٢٣)
- Ibid., p. 67. (٢٤)
- Poetical Works, p. 941. (٢٥)

Ibid., p. 939.	(٢٦)
Ibid., p. 939.	(٢٧)
Op. cit., p. 273.	(٢٨)
Ibid., p. 274.	(٢٩)
Ibid., p. 275.	(٣٠)

### الفصل الثالث

Coleridge ; repr. Mill on Bentham and Coleridge ; introd.	(١)
F.R. Leavis ; London, 1950 ; p. 105.	
Ibid., p. 105.	(٢)
Ibid., p. 105.	(٣)
Ibid., p. 106.	(٤)
Ibid., pp. 106-7.	(٥)
Ibid., p. 107.	(٦)
Ibid., p. 108.	(٧)
Ibid., p. 99.	(٨)
Ibid., p. 84.	(٩)
Ibid., p. 63.	(١٠)
Cit John Stuart Mill ; K. Britton ; London, 1953 ; p. 13	(١١)
Letters of John Stuart Mill ; ed. Elliot (1910) ; vol., 1 ;	
p. 88.	(١٢)
Bentham ; repr. Mill on Bentham and Coleridge ; p. 84.	(١٣)
Ibid., p. 148.	(١٤)
Ibid., p. 70.	(١٥)
Ibid., p. 73.	(١٦)
On the Constitution of Church and State (1839 edn.),	(١٧)
p. 67.	
Table Talk, recorded by T. Allsop ; repr. Nonesuch Cole-	(١٨)
ridge ; pp. 476-7.	
Coleridge ; repr. Mill on Bentham and Coleridge ;	(١٩)
pp. 129-30.	
Ibid., pp. 131-3.	(٢٠)
Ibid., p. 140.	(٢١)

On the Constitution of Church and State, V.	(٢٢)
Ibid., V.	(٢٣)
Bentham ; repr. Mill on Bentham and Coleridge ; p. 66.	(٢٤)
Church and State, V.	(٢٥)
Ibid., V.	(٢٦)
Ibid., V.	(٢٧)
Ibid., VI.	(٢٨)
Ibid., VI.	(٢٩)
Coleridge ; repr. Mill on Bentham and Coleridge ; p. 147.	(٣٠)
Autobiography ; J. S. Mill, repr. World's Classics ; p. 125.	(٣١)
Ibid., p. 113.	(٣٢)
Letter to Wordsworth, 30 May 1815 ; repr. Nonesuch Coleridge, p. 661	(٣٣)
The Friend, Section 2, Essay 11.	(٣٤)
Letter to Poole, 23 March, 1801.	(٣٥)
Note books (1801) ; repr. Nonesuch Coleridge ; p. 158	(٣٦)
The Friend (1818), Section 2, Essay 11.	(٣٧)
Notebooks (1801) ; repr. Nonesuch Coleridge ; p. 159.	(٣٨)

#### الفصل الرابع

Works of Thomas Carlyle ; Vol. II, p. 233.	(١)
Ibid., p. 233.	(٢)
Ibid., pp. 233-4.	(٣)
Ibid., pp. 234, 235, 236.	(٤)
Ibid., p. 238.	(٥)
Ibid., pp. 239-40.	(٦)
Ibid., p. 245.	(٧)
Ibid, p. 247.	(٨)
Ibid., pp. 248-9.	(٩)
Ibid., p. 249.	(١٠)
Ibid., p. 249.	(١١)
Ibid., pp. 244-5.	(١٢)



Ibid., pp. 250-2.	(١٣)
Works, Vol. VI, (1869) ; p. 154.	(١٤)
Reflection on the French Revolution, p. 12.	(١٥)
Works, Vol. VI ; pp. 109-10.	(١٦)
Ibid., p. III.	(١٧)
Ibid., p. 152.	(١٨)
Ibid., p. 153.	(١٩)
Ibid., p. 137	(٢٠)
Ibid., p. 145.	(٢١)
Ibid., p. 144.	(٢٢)
Ibid., pp. 174-5.	(٢٣)
Ibid., p. 183.	(٢٤)
Ibid., p. 178.	(٢٥)
Ibid., p. 175	(٢٦)
Past and Present ; Works, Vol. VII ; p. 231.	(٢٧)
Shooting Niagara, and After ; 1867 ; p. 4.	(٢٨)
Ibid., p. 10.	(٢٩)
Works, Vol. VI ; p. 154.	(٣٠)
On Heroes, Hero-Worshipping and the Heroic in History ; (٣١).	
Works, Vol. VII ; p. 147.	
Ibid., p. 148.	(٣٢)
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History ; (٣٣).	
Works, Vol. VII, p. 154.	
Ibid., p. 156.	(٣٤)
Ibid., p. 143.	(٣٥)

### الفصل الخامس

Cit Elizabeth Gaskell : Her life and Works : A. B. Hopkins ; 1952 ; p. 77.	(١).
North and South ; E. Gaskell (1889 edn.) ; Ch. li, p. 459.	(٢)
The Grea Tradition ; F.R. Leavis ; London. 1948 ; p. 228.	(٣)
Cit. Life of John Stuart Mill ; M. St. J. Packe ; 1954 ; p. 311.	(٤)

- Hard Times ; C. Dickens ; Book the Third-Garnering ; (٥)  
Ch. VIII.
- Ibid., Ch. VI. (٦)
- Sybil, or The Two Nations ; B. Disraeli ; repr. Penguin (٧)  
edn. 1954 p. 40.
- Ibid., pp. 71-2. (٨)
- Ibid., p. 267. (٩)
- Ibid., pp. 216-17. (١٠)
- Ibid., p. 280. (١١)
- Alton Locke : Tailor and Poet : an Autobiography ; C. (١٢)  
Kingsley (1892) edn.) ; Ch. xxxvii ; pp. 285-7.
- Ibid., Preface to the Undergraduates of Cambridge, (١٣)  
p. xxxiv.
- Letter to J. Sibree, February 1848, in George Eliots' Life, (١٤)  
as related in her letters and journals ; ed. Cross ; «New edition»  
(n.d.) ; pp. 98-9.
- Felix Holt the Radical ; G. Eliot (1913 edn.), 2 Vols. (١٥)  
Vol. 2 ; p. 41. (Ch. xxvii)
- Ibid., Vol. 2 ; p. 89 (ch. xxx). (١٦)
- Ibid., Vol. 1 ; pp. 266-7 (Ch. xvi) (١٧)
- Address to Working Men ; by Felix Holt ; George Eliot ; (١٨)  
Black Wood's ; 1868 ; repr. Essays and Leaves from a Notebook.  
Blackwood, 1684 ; pp. 341-2.
- Ibid., pp. 333 and 348. (١٩)

### الفصل السادس

- On the Scope and Nature of University Education ; J. H. (١)  
Newman ; 1852; pp. 201-2.
- Ibid., p. 255. (٢)
- Ibid., pp. 197-8. (٣)
- On the Constitution of Church and State ; S.T. Coleridge; (٤)  
V.
- Chartism ; T. Carlyle. (٥)
- Alton Locke ; C. Kingsley (1892 edn) ; pp. xxx-xxxi. (٦)

- Cit Continuation Schools in England and Elsewhere ; (V).  
Sadler ; London, 1908 pp. 38-9.
- Ibid. (A)
- Englishman's Register, See Life and Correspondence ; (A)  
Ch. VI.
- 13 Letters on our Social Condition ; Sheffield Courant, (10).  
1832 ; Letter II; pp. 4-5.
- Letter xii, Hertford Reformer ; Misc. Works; p. 481. (11)
- Letter VI, Hertford Reformer ; Misc Works ; pp. 453 seq. (12)
- Letter xvi, Hertford Reformer ; Misc. Works ; p. 500. (13)
- Culture and Anarchy ; M. Arnold (Murray) ; p. VIII. (14)
- Ibid., p. xi. (15)
- Ibid., p. 10. (16)
- Ibid., pp. 12-13. (17)
- Ibid., p. 13. (18)
- Friendship's Garland ; M. Arnold M. (1903 edn) ; p. 141. (19)
- Ibid., p. 141. (20)
- Culture and Anarchy, p. viii, and p. 8. (21)
- Ibid., p. 9. (22)
- Ibid., p. 150. (23)
- Ibid., p. 27. (24)
- Reflections on the French Revolution, p. 107. (25)
- Culture and Anarchy, p. 43. (26)
- Ibid., 70. (27)
- Ibid., p. 164. (28)
- Ibid., p. 87. (29)
- Culture and Anarchy, p. 88. (30)
- Ibid., p. 37. (31)
- Ibid., p. 42. (32)
- Ibid., p. 160. (33)
- Ibid, pp. 157-8. (34)
- Ibid., p. 30. (35)
- The Scope and Nature of University Education, p. 313. (36)

- Culture and Religion, in some of their relations ; J.C. (٣٧)  
 Shairp ; 1870 ; p. 5.
- The Choice of Books ; Harrison ; p. 103. (٣٨)
- Democracy, in Mixed Essays (1903 edn.) ; p. 47. (٣٩)
- Culture and Anarchy, p. 28. (٤٠)

### الفصل السابع

- The Gothic Revival ; Kenneth Clark, London (2nd revised edn) ; p. 188. (١)
- Contrasts ; A. W. Pugin, London, 1841 (2nd edn) ; pp. 49-50. (٢)
- Life of George Eliot; J.W. Cross ; London, n.d.; p. 239. (٣)
- Ruskin ; D. Larg ; London ; 1932 p. 95. (٤)
- Modern Painters, II, Part III, Sec. 1, ch. 3, para. 16. (٥)
- Lectures on Art ; Library edn., vol. xx ; p. 39. (٦)
- In the manuscript printed as an appendix to Modern Painters (Library edn), vol. 2 ; pp. 388-9. (٧)
- Stones of Venice, vol. 1, Appendix 15. (٨)
- Praeterita, II. p. 205. (٩)
- Modern Painters, II, Part III, Sec. I, ch. 3, para 16. (١٠)
- John Ruskins, Social Reformer ; J. A. Hobson ; London 1889; p. 82. (١١)
- Stones of Venice, Vol. 2, ch. VI, The Nature of Gothic (1899 edn) ; p. 165. (١٢)
- Ibid., pp. 163 and 165. (١٣)
- Unto this Last ; Essay IV, Advalorem (1900 edn) ; pp. 118-19. (١٤)
- Munera Pulveris (1899 edn), pp. 1. (١٥)
- Unto this Last ; Essay III, Qui Judicatis Terram (1900 edn), p. 102. (١٦)
- Unto this Last, p. 123. (١٧)
- The Paths (1887 edn), pp. 129-31. (١٨)
- The Crown of Wild Olive (1886 edn), p. 73. (١٩)
- Ibid., p. 101. (٢٠)

Time and Tide, paras. 138, 139.	(٢١)
Sesame and Lilies, para 52.	(٢٢)
The two paths (1887 edn) p. 125.	(٢٣)
How I Became a Socialist; repr. Nonesuch Morris ; pp. 657-8.	(٢٤)
Ibid., p. 659.	(٢٥)
Letter to Pall Mall Gazette ; in Letters of William Morris; ed. Aenderson ; p. 262.	(٢٦)
Letters to Daily News ; in Letters ; pp. 242-3.	(٢٧)
Art and Socialism ; repr. Nonesuch Morris; p. 630.	(٢٨)
The Aims of Art ; repr. Nonesuch Morris ; pp. 598-9.	(٢٩)
Communism ; repr. Nonesuch Morris ; p. 669.	(٣٠)
The Beauty of Life ; repr. Nonesuch Morris ; pp. 542-3.	(٣١)
The Aims of Art ; repr. Nonesuch Morris ; pp. 592-3.	(٣٢)
The Art of People ; repr. Nonesuch Morris ; p. 527.	(٣٣)
Art and Socialism ; repr. Nonesuch Morris ; p. 635.	(٣٤)
Ibid., p. 636.	(٣٥)
How we Live and How we might Live ; repr. Nonesuch Morris; p. 581 and pp. 584-5.	(٣٦)
Communism ; repr. Nonesuch Morris ; p. 66.	(٣٧)
Ibid., p. 661.	(٣٨)
Ibid., p. 660.	(٣٩)
Ibid., pp. 662-3.	(٤٠)
The Art of The People ; repr. Nonesuch Morris ; p. 620.	(٤١)
Communism ; repr. Nonesuch Morris ; p. 663.	(٤٢)
Ibid., p. 665.	(٤٣)

## الجزء الثاني

- ١ -

The New Republic ; or Culture, Faith, and Philosophy in an English Country House ; W. H. Mallock, repr. London, 1945 ; p. 147.	(١)
Ibid., p. 155.	(٢)

Ibid., p. 157.	(۳)
Ibid., pp. 281-2.	(۴)
The Limits of Pure Democracy, London, 1918 ; p. 351.	(۵)
Ibid., p. 348.	(۶)
Ibid., p. 352.	(۷)
Ibid., p. 392.	(۸)
Ibid., p. 280.	(۹)
Ibid., p. 288.	(۱۰)

- ۲ -

Appreciation : with an Essay on Style ; Walter Pater ; London, 1907, (3rd edn) ; pp. 62-3.	(۱)
The Renaissance ; Walter Pater ; 1904 edn ; p. 239.	(۲)
Ibid., p. 229.	(۳)
Mr. Whistler's «Ten O'clock» ; London, Chatto and Windus, 1888 ; passim.	(۴)
Whistler V. Ruskin, Lit and Arts Critics ; (4th edn, n.d.) ; pp. 14-15.	(۵)
«Ten O'clock», p. 7.	(۶)
Ibid., p. 9.	(۷)
Ibid., p. 29.	(۸)
Wilde V. Whistler, being an acrimonious correspondence between Oscar Wilde and James A. McNeill Whistler, London. 1906, privately printed , p. 8.	(۹)
The Soul of Man Under Socialism ; Oscar Wilde; repr. Essays by Oscar Wilde (ed. Pearson); London, 1950, p. 232.	(۱۰)
The Critic as Artist; ibid; p. 157.	(۱۱)
Ibid., pp. 156-7.	(۱۲)
The Decay of Lying, ibid., passim.	(۱۳)
The Critic as Artist, Ibid., pp. 152-3.	(۱۴)
The Soul of Man under Socialism; ibid; p. 245.	(۱۵)
Ibid., p. 227.	(۱۶)
Ibid., p. 266.	(۱۷)

Ibid, pp. 230-1.	(١٨)
Ibid., p. 228.	(١٩)
The Critic as Artist; <i>ibid.</i> , p. 125.	(٢٠)

- ٣ -

New Grub Street ; G. Gissing ; repr. London, 1927; Ch. I ; A Man of his Day ; pp. 4-5.	(١)
<i>Ibid.</i> , Ch. xxiii; The Sunny Way ; p. 419.	(٢)
<i>Ibid.</i> , ch. xxxiv ; A check ; p. 436.	(٣)
The Nether World ; G. Gissing (1890 new edn) ; ch. xi; p. 392	(٤)
<i>Ibid.</i> , pp. 391-2.	(٥)
The Unclassed ; G. Gissing (new edn, repr. 1901) ; Ch. xxv; Art and Misery ; p. 211.	(٦)
Demos, a story of English Socialism; G. Gissing (1897 new edn) ; Ch. xxi ; p. 407.	(٧)
The Conservative Mind; R. Kirk; London, 1954; p. 337.	(٨)
Demos, ch. xv, p. 202.	(٩)
<i>Ibid.</i> , ch. xxix, p. 381.	(١٠)
<i>Ibid.</i> , ch. xxxvi, p. 470.	(١١)

- ٤ -

Death of an Old Revolutionary Hero ; Bernard Shaw	(١)
The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism ; Bernard Shaw ; London, 1928; p. 219.	(٢)
<i>Ibid.</i> , p. 456.	(٣)
Fabian Essays in Socialism (1931 edn.) ; pp. 186-7.	(٤)
<i>Ibid.</i> , pp. 31-5 <i>passim</i> .	(٥)
Signs of Change ; W. Morris London, 1888 ; p. 46.	(٦)
Fabian Essays, p. 37.	(٧)
Review in Commonwealth, 25 January 1890.	(٨)
<i>Ibid.</i>	(٩)

Fabian Essays ; introd. to 1920 edn. (1931 edn) ; pp. xxi- (10)  
xxix passim.

Ibid. ; Preface to 1931 edn; p. ix. (11)

Intelligent Woman's Guide, pp. 452-3. (12)

Ibid., p. 164. (13)

Ibid., p. 454. (14)

Ibid., p. 459. (15)

- 6 -

The Servile State; H. Belloc (3rd edn, 1927) ; p. 53 and (1)  
p. 72.

Ibid., p. 53. (2)

Ibid., p. 51. (3)

Ibid., p. 116. (4)

Ibid., p. 127. (5)

Ibid., p. VIII. (6)

Guilds and the Social Crisis : A. J. Penty ; London, 1919; (7)  
p. 46.

Ibid., pp. 46-7. (8)

Ibid., p. 47. (9)

Ibid., p. 57. (10)

Old Worlds for New : a study of the post-industrial State ; (11)  
A.J. Penty ; pp. 28-9.

Ibid., p. 33. (12)

Ibid., p. 33 (13)

Ibid., p. 35. (14)

Ibid., p. 176. (15)

Essays in Social Theory ; G. D. H. Cole ; London, 1930; (16)  
p. 90.

Ibid., p. 93. (17)

- 7 -

Speculations ; essays on humanism and the philosophy of (1)  
art ; T.E. Hulme ; ed. H. Read ; London (2nd edn), repr.  
1954 ; p. 116.



Ibid., pp. 255-6.	(٢)
Ibid., pp. 32-4.	(٣)
Ibid., p. 117.	(٤)
Ibid., p. 118.	(٥)
Ibid p. 37.	(٦)
Ibid., p. 254.	(٧)
Ibid., p. 259, note.	(٨)
Ibid., p. 259, note.	(٩)
Ibid., p. 133.	(١٠)
Ibid., p. 127.	(١١)
Ibid., p. 120.	(١٢)
Ibid., p. 77 et al.	(١٣)
Ibid, p. 97.	(١٤)
Ibid., p. 104.	(١٥)

### الجزء الثالث

#### الفصل الأول

Climbing down Pisgah ; Selected Essays (Penguin) ; p. 50.	(١)
Ibid., p. 53.	(٢)
Nottingham and The Mining Country ; Selected Essays ; p. 120.	(٣)
Democracy ; Selected Essays ; p. 94.	(٤)
Nottingham and the Mining Country. p. 119.	(٥)
Lady Chatterley's Lover ; Works, repr. 1950, pp. 173-4.	(٦)
Nottingham and the Mining Country. p. 119.	(٧)
Ibid., pp. 121-2.	(٨)
Democracy ; Selected Essays ; p. 88.	(٩)
Ibid., p. 89.	(١٠)
Ibid., pp. 91-2.	(١١)
Ibid., p. 89.	(١٢)
Ibid., p. 93.	(١٣)
Ibid., p. 94.	(١٤)

Ibid., p. 95.	(١٥)
Ibid., p. 76.	(١٦)
Ibid., pp. 92-3.	(١٧)
Studies in Classic American Literature, p. 12.	(١٨)
Ibid.	(١٩)
Democracy ; Selected Essays ; p. 95.	(٢٠)
Letters, p. 286.	(٢١)
Ibid., p. 196.	(٢٢)
John Galsworthy, Selected Essays, p. 227.	(٢٣)
Sex versus Loveliness, Selected Essays ; p. 18.	(٢٤)
The state of Funk ; Selected Essays; pp. 100-1.	(٢٥)

### الفصل الثاني

The Acquisitive Society ; R. H. Tawney ; London, 1921;	(١)
p. 7.	
Ibid., pp. 12-14.	(٢)
Ibid., pp. 19-20.	(٣)
Ibid., p. 21.	(٤)
Ibid., p. 19.	(٥)
Ibid., pp. 47-8.	(٦)
Ibid., pp. 48-9.	(٧)
Ibid., p. 42.	(٨)
Equality ; R. H. Tawney ; London (revised edn), 1931;	(٩)
pp. 30-31.	
Ibid., pp. 46-50 passim.	(١٠)
Ibid., p. 50.	(١١)
Ibid., p. 53.	(١٢)
Ibid., p. 103.	(١٣)
Ibid., p. 103.	(١٤)
Ibid., p. 103.	(١٥)
Ibid., p. 112.	(١٦)
Ibid., p. 113.	(١٧)

Ibid., p. 116.	(١٨)
Ibid., pp. 116-17, and p. 106.	(١٩)

### الفصل الثالث

Million Bentham and Coleridge ; introd. F.R. Leavis ; London, 1950; p. 140.	(١)
Ibid., p. 167.	(٢)
The Idea of a christian Society ; T.S. Eliot; London, 1939 ; p. 8.	(٣)
Ibid., p. 9.	(٤)
Ibid., p. 64.	(٥)
Ibid., p. 34.	(٦)
Ibid., p. 34.	(٧)
Ibid., p. 33.	(٨)
Ibid., p. 33 and pp. 61-2.	(٩)
Ibid., pp. 30-1.	(١٠)
Ibid., p. 21.	(١١)
Ibid., p. 39.	(١٢)
Ibid., p. 39-40.	(١٣)
Notes Towards the Definition of Culture ; T.S. Eliot; London, 1948 ; p. 25.	(١٤)
Ibid., p. 16.	(١٥)
Ibid., p. 16.	(١٦)
Ibid., p. 31.	(١٧)
Ibid., p. 19.	(١٨)
Ibid., p. 21.	(١٩)
Ibid., p. 22.	(٢٠)
Ibid., p. 24.	(٢١)
Ibid., p. 35.	(٢٢)
Ibid., p. 37.	(٢٣)

## الفصل الرابع

- ١ -

- Principles of Literary Criticism ; I.A. Richards ; London, (١)  
 " 1924 ; pp. 56-7.
- Ibid., p. 36. (٢)
- Science and Poetry ; I. A. Richards ; London, 1926 ; (٣)  
 pp. 47 and 53-4.
- Principles, p. 46. (٤)
- Ibid., p. 48. (٥)
- Ibid., p. 51. (٦)
- Ibid., p. 55. (٧)
- Science and Poetry, pp. 82-3. (٨)
- Principles, p. 196. (٩)
- Ibid., p. 203. (١٠)
- Ibid., p. 236. (١١)
- Science and Poetry, p. 20. (١٢)
- Principles, pp. 237-8. (١٣)
- Art and Society ; Herbert Read ; pp. 94-5. (١٤)

- ٢ -

- Mass Civilization and Minority Culture ; Cambridge, 1930; (١)  
 pp. 3-5.
- Ibid., p. 26. (٢)
- Culture and Environment : the Training of Critical Awareness ; F. R. Leavis and Denys Thompson ; London, (٣)  
 1933 ; p. 87.
- Ibid., p. 91. (٤)
- Ibid., pp. 68-9. (٥)
- Ibid., pp. 91-2. (٦)
- Ibid., pp. 96-7. (٧)

## الفصل الخامس

- Newcastle Chronicle, 12 April 1887 : cit., William Morris, (١)  
 Romantic to Revolutionary, E. P. Thompson; London, 1955 ;  
 p. 522.
- Critique of Political Economy ; Karl Marx; Preface ; (٢)  
 Eng. trans., Stone ; pp. 11 ff.
- The Eighteenth Brumaire of Luis Bonaparte; Karl Marx; (٣)  
 Eng. trans., de Leon; 1898; p. 24.
- Engels, letter to J. Bloch, 21 September 1890 : Selected Cor- (٤)  
 respondence ; p. 275.
- English translation as In Defence of Materialism ; G. V. (٥)  
 Plekhanov, trans., A. Rothstein ; London, 1947; v, p. 207.
- Ibid., pp. 223 and 237. (٦)
- Ibid., p. 237. (٧)
- The Mind in Chains; ed. C. Day Lewis; London, 1937; (٨)  
 p. 15.
- Ibid., p. 24. (٩)
- Ibid., pp. 21-2. (١٠)
- Crisis and Criticism; Alick West ; London, 1937; pp. 88-9. (١١)
- Op. cit., pp. 770 and 763. (١٢)
- The Novel and the People : Raph Fox : London, 1937 ; (١٣)  
 p. 22.
- Op. Cit., p. 114. (١٤)
- Ibid., p. 133. (١٥)
- Ibid., p. 138. (١٦)
- Ibid., pp. 138-9. (١٧)
- Illusion and Reality; C. Caudwell (new edn): 1946; p. 257. (١٨)
- Ibid., p. 214. (١٩)
- Ibid., Biographical Note, by G. T. ; p. 5. (٢٠)
- Modern Quarterly : New Series, Vol. 6, No. (٢١)  
 4 : Autumn 1951 ; p. 346.
- Ibid., p. 346. (٢٢)
- Studies in a Dying Culture ; C. Caudwell ; London ; (٢٣)  
 1938 ; repr. 1948 ; pp. 53-4.

Further Studies in a Dying Culture ; C. Caudwell ; London, (٢٤)  
1949, p. 109.

Illusion and Reality, p. 265. (٢٥)

Cit. M. Stater ; Modern Quarterly, New Series, Vol. 6, (٢٦)  
No. 3 ; Summer 1951 ; p. 265.

Illusion and Reality ; p. 55. (٢٧)

See e.g. Cornforth ; Modern Quarterly New Series, Vol. (٢٨)  
6, No. 4 ; Autumn ; 1951 ; p. 357.

Cit. Blunt : Art under Capitalism and Socialism, in Mind (٢٩)  
in chains ; p 122 (Remarks to Clara Zetkin).

Collected Works ; Lenin, Vol. IV, Book 2 ; p. 114. (٣٠)

### الفصل السادس

Critical Essays ; George Orwell ; London, 1946; p. 45. (١)

Nineteen Eighty - Four. George Orwell; London, 1951; (٢)  
p. 5.

Ibid. p. 208. (٣)

Ibid., p. 210. (٤)

The Road to Wigan Pier ; Orwell; London, 1937; p. 205. (٥)

Rudyard Kipling, in Critical Essays ; London, 1946; p. 103. (٦)

Wells, Hitler and The World State ; in Critical Essays ; (٧)  
p. 84.

Rudyard Kipling ; Critical Essays ; p. 103. (٨)

Politics and Letters, Summer 1948 ; p. 39. (٩)

The Road to Wigan Pier. p. 206. (١٠)

Ibid., p. 248. (١١)

Ibid., p. 205. (١٢)

Coming up for Air ; London ; 2nd edn., 1948; p. 148. (١٣)

Keep the Aspidistra Flying, London, 1936 ; p. 64. (١٤)

The Road to Wigan Pier, p. 196. (١٥)

Politics and The English Language, in Shoolingam Elephant; p. 93.

Nineteen Eighty — Four; pp. 73 and 227. (17)

George Orwell, by J. Walsh; Marxist Quarterly, Vol. 3, (18)  
No. 1, January 1956 : pp. 35-6:





# فهرس

صفحة	
٥	- تمهيد . . . . .
٧	- مقدمة . . . . .
	- الجزء الأول
١٥	- تراث القرن التاسع عشر . . . . .
	- الفصل الأول
١٧	- تباينات . . . . .
	- الفصل الثاني
٤٧	- الفنان الرومانتيكي . . . . .
	- الفصل الثالث
٦٧	- مقالات مل عن بنتام وكولردج . . . . .
	- الفصل الرابع
٨٩	- توماس كارليل . . . . .
	- الفصل الخامس
١٠٧	- الروايات الصناعية . . . . .
	- الفصل السادس
١٣١	- ج. هـ. نيومان ومانيو ارتولد . . . . .
	- الفصل السابع
١٥١	- الفن والمجتمع . . . . .
	- الجزء الثاني
١٨١	- ما بين عهدين . . . . .
	- الأول
١٨٤	. . . . .

١٩٧	جورج جيسنچ	- الفصل الثالث
٢٠٥	شو والفايية	- الفصل الرابع
٢١٣	نقاد الدولة	- الفصل الخامس
٢١٩	هولم	- الفصل السادس
٢٢٥	آراء القرن العشرين	- الجزء الثالث
٢٢٧	د. هـ. سورانس	- الفصل الأول
٢٤٥	ر. هـ. تاوئي	- الفصل الثاني
٢٥٧	ت. س. اليوت	- الفصل الثالث
٢٧٣	ناقدان أدبيان	- الفصل الرابع
٢٩٥	الماركسية والثقافة	- الفصل الخامس
٣١٥	جورج أرويل	- الفصل السادس
٣٢٦	خاتمة	-
	المراجع	-





بين الحلم والواقع كانت مسافة زمنية ربما بدت لى طويلة أو مختلفة ولكن الأهم أن الحلم أصبح واقعاً ملموساً حياً يتأثر ويؤثر، وهكذا كانت مكتبة الأسرة تجربة مصرية صميمة بالجهد والمتابعة والتطوير، خرجت عن حدود المحلية وأصبحت باعتراف منظمة اليونسكو تجربة مصرية متفردة تستحق أن تنتشر فى كل دول العالم النامي وأسعدنى انتشار التجربة ومحاولة تعميمها فى دول أخرى. كما أسعدنى كل السعادة احتضين الأسرة المصرية واحتفاؤها وانتظارها وتلفها على إصدارات مكتبة الأسرة طوال الأعوام السابقة.

ولقد أصبح هذا المشروع كياناً ثقافياً له مضمونه وشكله وهدفه النبيل. ورغم اهتماماتى الوطنية المتنوعة فى مجالات كثيرة أخرى إلا أننى أعتبر مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة هى الإبن البكر، ونجاح هذا المشروع كان سبباً قوياً لمزيد من المشروعات الأخرى.

ومازالت قافلة التتوير تواصل إشعاعها بالمعرفة الإنسانية، تعيد الروح للكتاب مصدراً أساسياً وخالداً للثقافة. وتوالى «مكتبة الأسرة» إصداراتها للعام الثامن على التوالي، تضيف دائماً من جواهر الإبداع الفكرى والعلمى والأدبى وتترسخ على مدى الأيام والسنوات زاداً ثقافياً لأهلى وعشيرتى ومواطنى أهل مصر المحروسة مصر الحضارة والثقافة والتاريخ.

**سوزان مبارك**

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الثن ٣ جنيه

Bibliotheca Alexandrina

0633948



**مكتبة الأسرة 1**  
**مهرجان القراءة للجميع**